قال الله عز من قائل وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا

من تصنيف منيف افضل الفضلا حجة الله على العالمين خليفة الله في السموات والارضين حامي شرع متين نائب سيد المرسلين قامع المبتدعين سلطان المدرسين حضرت مولانا محمد ارشاد حسين صاحب فاروقي مجددي قدس سره وافاض علينا فيضه السرمدي

انتصار الحق

بتوجه تام وسرانجام تمام عالی همت متعالی نهمت فخر خاندان والاشان جناب حکیم محمد عبد الحفیظ خان سلمه الرحمن وحامی دین متین جناب مولوی محمد احسان الدین سلمه الله القوی المتین۔

در مطبع عربی مطلع المطابع واقع دار الریاست مصطفی آباد عرف رامپور در حلیهٔ طبع کشید ۱۳۱۸



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله سبحانه اكمل الحمد كما يحب ويرضى والصلوة والسلام الاتمان على سيد الورى
وعلى آله واصحابه البررة التقى وبعد فيقول العبد الافقر الى ربه الغني
محمد ارشاد حسين عفي عنه انه قد وقع لبعض اهل العصر ان نطقت السنتهم بمضادة الحق
الصريح في التقليد مما اعتنا بالاحتجاج في فضل الامام ابي حنيفة الشيباني فيدا دحيا
الحق الصراح ولعمري عصبية الصادق في القياس ان احق الحق وابطل الاباطيل واذب عن
الحق جميل الجميل وتنابذ عرضه بالتماس بعض الكاملين فاستخرت الله سبحانه شرعت فيه مستعينا
بواهب الحق والبيان سميته بانتصار الحق في اكساد اباطيل معيار الحق واسأل الله تعالى
ان يجعله نافعا للمسلمين انه لما اشتهر في الدين بجاه سيد المرسلين الهادي المهتدين

تنبیہ ناظرین اہل بصیرت و بصیرت اور منصفان ارباب طلعت پر واضح ہو کہ اس کمترین کو فرصت تحریر جواب
بہت طویلہ تھی لیکن چونکہ ہر سطر اکثر مضامین مندرجہ معیار الحق و اولہ خطا حقیقت پر بنا و مسائل کی حقیقت پر بنا
تفرقہ نہیں کر سکتے دیکھا کہ حق حقیقت اسکے بیان میں اٹھا جو سکے اپنے مشاغل ضروریہ کو ترک کرکے جواب مختصر لکھا اور
مباحث لفظیہ اور دقائق جلیلہ کہ تعرض اس سے سوائے تطویل بلا طائل ہے اور الفاظ مستعملہ و تقلید سے کہ آداب اہل علم کے
طریقہ علوم مسلمین کے بھی مناسب نہیں اغماض کرکے قدر ضروری جواب پر اکتفا کیا ہے اگر یہ تحریر ناظرین منصفین کے
پسند خاطر ہو اسکے مطالعہ سے حق واضح ہو تو فبہا اور اگر پسند خاطر نہ ہو تو ناپسند کرنیوالے بشرط استطاعت جواب
انشاء اللہ تحریر جواب با صواب بمراعات قواعد بحث و مناظرہ و محافظت آداب علماء سے جو اہل علم میں ہو کلمات تشنیع کہ شیوۂ اہل دیانت نہیں

درمیان مین نہ لاتین پھر اگر سب مباحث ناپسند ہون تو جواب ہر بحث و دلیل کا بتفصیل حوالۂ قلم فرمائین اور اگر بعض پسند

ہون تو اوسکا جواب کہین اور باقی کو صراحۃً تسلیم کرین اور یہ شایان اہل علم نہین کہ مضامین چند در چند متعددہ سے

ایک دو بے ملاحظہ سابق و لاحق محل اعتراض ٹھہرائین اور اسکا نام رد و جواب قرار دین اور یہی جو نقل کہین فصل و باب

منقول عنہ کا محفوظ رکھین کہ عند الطلب تصحیح نقل کرنا ہوگا اور جو منقول راقم نے لکھین ہین جسکی طلب تصحیح منظور ہو

راقم سے طلب کرلین مگر وہ اقل قلیل کہ صاحب تنویر نے لکھین اور بتوقف معیار نے مسلم الصحت کہین وہی تصحیح و

ہمکو تعلق نہین اور جنکو استطاعت جواب نہین اونکو چاہیئے کہ یا رفع اشتباہ راقم سے حروف کرین یا اظہار کرین کہ ہم مین

معیار کا جواب جانب سے جواب لکھا جائیگا انشاء اللہ تعالی رفع اشتباہ ہوگا اور بلا تحقیق زبان طعن و تغلیظ دراز کرین قال اللہ

سبحانہ وتعالی وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

وہا انا اشرع فی المقصود متوکلا علی ملہم الحق ومفیض الجود **قال** ہرچند کہ فضائل سے امام صاحب کے ہمکو عشق

و فخر ہے الخ **اقول** سچ ہے جو ان تعریفین شعبہ بغض ہے مگر سچی تعریفین اور واقعی [illegible]

نصوص ظواہر اور تصریحات اکابر مین تغییر [illegible] شیوہ ہنود و [illegible] یہود سے یحرفون الکلم عن مواضعہ الآیہ

اس مدعا پر گواہ ہے حضرت حق سبحانہ دونو فریقون سے ہم سب مسلمانونکو نجات دے [illegible] امام صاحب

نقل ثقات علما سے ظاہر ہے کہ سچی ایسی عوے اتباع و تعظیم امام و فضائل واقعیہ ونکی جو ہر بین مقبولہ شرعیہ سے

ثابت ہین باطل کرنا ایسا عجب ہو اور اگرچہ امام کے لیے فضائل بہت ہین مگر وصف تابعیت و [illegible]

ایمان ہے اسکو شبہات کیک سے وتہا ایک محبت و ہستی ہے [illegible] تابعیت [illegible]

[illegible] ہوجب زیادت فضل [illegible] کیا تردد ہے پس یہ میان کہ [illegible]

[illegible] توصیف نہین اور اعدا [illegible] ہونے کے [illegible]

[illegible] حدیث صحیح خیر القرون قرنی ثم الذین [illegible]

[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]

[illegible] تابعین ہو کا قول فی جملۃ جمیع الصحابۃ مقتضی خیر [illegible] قرنی ثم الذین [illegible] سحابۃ علی [illegible]

[illegible] علی من بعدہم [illegible] وقال فی موضع آخر منہ فان قیل [illegible] تعالی ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم [illegible]

[illegible] الفضل ہو التقوی قلت ہو مسلم لکن الصحبۃ تستلزمہ فان [illegible] من التقوی [illegible]

[illegible] اللہ [illegible] التابعیۃ تستلزمہ لمتقوی [illegible]

لم یکن خیراً تو یہ آیۂ کریمہ صحبت اتقے ہونے امام کے بیچ تابعین کے موجب زیادت توصیف و تفضیل
ہے اور انکار بعض ناقلین کا تابعیت امام سے دلیل نفی تابعیت نہیں غایت یہ ہے کہ علم تابعیت
منکر کو نہیں پہونچا دیکھو حدیث معقل بن سنان کا امر زوجہ بلال ابن مرۃ میں اور حدیث فاطمہ بنت
قیس کا جو وارد ہی عدم تجویز نفقہ اور سکنی میں واسطے مطلّقہ کے اور حدیث ربط براق کا بیت المقدس میں
بیچ قصہ معراج کے حضرت علی اور حضرت عمر اور حضرت حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ تعالی عنہم انکار کر دیتے ہیں
اور انکے انکار سی صحت احادیث میں قدح نہیں ہوا قال فی التوضیح حدیث معقل بن سنان فی بروع مات
عنها زوجها بلال بن مرۃ وما سمّی لها مهراً ولا دخل بها فقضی علیہ السلام لها بمهر مثل نسائها فقبلہ ابن مسعود
وردہ علی رضی اللہ عنهما وحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لها نفقۃ ولا سکنی وقد طلقها زوجها
ثلاثا فردہ عمر وغیرہ رضی اللہ عنهم انتهی ملخصا وقال فی السیرۃ الشامیۃ انکر حذیفۃ رضی اللہ عنہ ربط البراق
فروی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق قال اخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب
والشهادۃ انتهی اسی طرح اکثر احادیث واخبار کا بعض نے انکار کیا ہے اور کسی نے اہل تحقیق سے انکار
اون بعض کو برہان غلطی اون احادیث کا نہیں گردانا **قال** یہ جابر صحابی الخ **اقول** کلام ابن
طاہر کا جسکو مؤلف معیار نے تذکرۃ الموضوعات سے نقل کیا صریح دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ملاقات
اور روایت کرنا امام کا صحابہ سے مختلف فیہ ہے اہل نقل کے نزدیک ثبوت کو نہیں پہونچا اور اصحاب
امام کے کہتے ہیں کہ روایت اور ملاقات ثابت ہے بلکہ رویت امام کی انس رضی اللہ عنہ کو خود ابن طاہر
نے دارقطنی سے کہ وہ منجملہ اہل نقل ہیں قبیل اسی کلام منقول کے نقل کی ہے قال الدارقطنی لم یلق
ابو حنیفۃ احدا من الصحابۃ انما رای انسا بعینہ ولم یسمع منہ انتهی اور رویت صحابہ ثبوت تابعیت کے
کافی ہے اور بہت واضح ہے کہ احوال امام جیسا اصحاب امام کو معلوم ہوگا اور اہل نقل کو نہیں ہو سکتا
باآنکہ اصحاب امام عدول اور ثقات ہیں اور تمامی فقہ حنفی کا مدار انہیں کی روایت پر ہے پس قطع نظر
روایت دارقطنی سے جو مثبت تابعیت امام ہے قول اصحاب امام کا حق امام میں مثبت ہوا اور برہان
شافی ہی اور قطع نظر ازین کلام ابن طاہر سے نفی ملاقات اور روایت مطلقاً ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ دال ہے اوپر
نفی عند البعض اور اثبات عند البعض کے اور نفی مطلقاً یہی مقصود مؤلف تھی پس مرید نفی مطلق اپنی ہی نقل سے ثبت
فی الجملہ ہوا اور ہونا نقض دعوہ و مخالف ہوا اور موافق مسلک بیان کی تقریر یوں کیجائیگی کہ سوق دلیل کہ کلام مؤلف



اسطرح یہ ہے روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے نزدیک اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین اور جو امر نزدیک
اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین ہوتا وہ باطل ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہے کہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے باطل ہے
اب منصفین اونکیا پر مخفی نہین کہ صغرےٰ اور کبرےٰ دلیل کا دونون باطل ہین نتیجہ کی صحت کا کیا طریق
صغرےٰ اسلئے باطل ہے کہ کلام ابن طاہر اور ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ سے بعد تسلیم اسکے ثابت
کہ ان نقول سے نفی کلیۃ سمجھی جاتی ہے یہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ بہ نسبت مثبتین ملاقات اور روایت کے
یہ نافین اکثر ہین جائز ہے کہ یہ نافین مذکورین اقل ہوں بہ نسبت مثبتین غیر مذکورین کے البتہ اگر کسی محقق کے
کلام سے اکثریت نافین کی بہ نسبت مثبتین کے نقل کرتے تو گنجایش دعوے اکثریت ہوتی اگرچہ
اوس کلام کے رد و قبول مین بحث کیجاتی اور کبرےٰ اسلئے باطل ہے کہ واسطے صحت خبر کے ثبوت
نزدیک اکثر ائمہ نقل کے کب ضروری ہے ہزارون احادیث و اخبار صحیحہ بعض سے منقول ہین اور اکثر ناقلین
اوسکو نہین ذکر کرتے اور باایں ہمہ اونکی صحت پر حکم کیا جاتا ہے وسیجیٔ تفصیلہ فی ضمن الکلام الآتی اور یہی کہنا
ابن طاہر اور سخاوی کا کہ ملاقات اور روایت امام کی صحابہ کرام سے بپایہ ثبوت کو نہین پہونچی موافق علم اپنے
کے ہے نہ موافق واقع کے نقول صریحہ اکابر خلاف اسکے عنقریب ہم لکھتے ہین فانتظر اور یہی ہم کہتے ہین
کہ کلام ابن طاہر وغیرہ مین مراد اہل نقل سے جمیع اہل نقل ہین یا بعض اگر جمیع ہون تو خود کلام اوسکا و صحابہ یقولون
انہ لقی جماعۃ وروی عنہم منافی اسکے ہے اسواسطے کہ صحاب امام بھی بعض اہل نقل سے ہین پس قول عدم ثبوت کا
نزدیک جمیع اہل نقل کیونکر صحیح ہو اور اگر مراد بعض اہل نقل ہوں تو عدم ثبوت عند البعض مانع ثبوت واقعی نہین
کما لا یخفی علی المتامل اور اگر مراد یہ ہے کہ جمیع اہل نقل جنکا کام تواریخ اور حالات لوگون کے نقل کرنا ہے
انکے نزدیک ملاقات و روایت امام کی صحابہ سے ثابت نہین اور صحاب امام وغیرہ سے نہین ہین تو جواب
اسکا اولاً یہ ہے کہ یہ دعوے بلا برہان ہے بلکہ صحیح نہین اسلئے کہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی اور خطیب اور
دارقطنی اور جلال الدین سیوطی اور ابن حجر ہیثمی وغیرہم سب ارباب نقل سے ہین مذکورین اور بعض انہین سے ثبوت
امام کی صحابہ کو کہ ثبوت ایک ہی صحابی کے کافی ہے اور بعض ملاقات و روایت بھی نقل کرتے ہین پس ثابت
کیونکر صحیح ہو کہ ملاقات و روایت جمیع اہل تاریخ کے نزدیک ثابت نہین اور تفصیل نقول ان اکابر کی عنقریب
آتی ہے اور ثانیاً یہ ہے کہ کسی نے ہم سے صحت خبر کے لئے نقل ارباب تواریخ کو شرط نہین گردانا
بلکہ تمام اہل اصول و حدیث متفق ہین کہ جن خبرون مین التزام حق کا کسیپر نہین ہو ان مین خبر فاسق کے

بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے علامہ صدر الشریعۃ توضیح میں فرماتے ہیں وما لیس فیہ الزام کالوکالات والمضاربات والرسالات فی الهدایا وما اشبہ ذلک کالودایع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط التمییز دون العدالۃ فیقبل فیها خبر الفاسق والصبی والکافر انتہی یعنی جو خبر کہ ایسی ہیں الزام حق کا کسی پہ نہیں جیسے خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیوں کا اور مثل اسکے ودایع اور امانات ہیں تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ خبر ایک آدمی کے بشرط ممیز ہونیکے عدالت مخبر کی ضروری نہیں پس قبول کیجاویگی ایسی خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور محب اللہ بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں ومالا الزام فیہ کالوکالات والهدایا ونحوها فلا شرط سوی التمییز مع التصدیق القلب دفعا للحرج وکان علیہ السلام یقبل خبر الهدیۃ من البر والفاجر انتہی اور اسیطرح سے ہے بیچ تلویح اور نور الانوار اور کشف منار اور [illegible] اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث میں کہ مدار اکثر اصول و فروع دین کا اوسپر ہے چار شرطیں ہیں عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ کہا ہے صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے شرائط الراوی [illegible] العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہی پس جب خبار غیر الزامیہ اور روایت حدیث [illegible] جو حدیث میں سے نقل کرنا ارباب تاریخ کا [illegible] صحت نہیں کرتا پس حکایات احوال [illegible] ہیں کہ اس سے حق کسی کا متعلق نہیں [illegible] اعتماد [illegible] کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو تو مع قطع النظر غلطی دعوے عدم ثبوت ملاقات اور روایت کے [illegible] ارباب نقل کے ہم بہ التسلیم و تنزل کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحاب امام ارباب تواریخ نہیں ہیں مگر خبر ان کی احوال امام میں معتبر و صحیح ہے اسواسطے کہ صحت و اعتبار خبر کے لئے نقل ارباب تاریخ [illegible] اور [illegible] تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب امام ائمہ مجتہدین [illegible] ثقات معتمدین میں [illegible] علامہ ملا علی قاری کا نقلا عن السخاوی ان المعتمد انہ لا روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ [illegible]

قال العلامۃ السخاوی لکن الاخیر باسم غیر مفصح اذ المعتمد انہ لا روایۃ للامام [illegible] من الصحابۃ انتہی کلامہ اور قاضی علامہ شمس الدین ابن خلکان نے [illegible]

اس نقل سے یہی ہے اسلیے کہ انہوں نے [illegible] سالہ. وقفال وغیرہ نے امام کو تابعین سے لکھا ہے

کما قال فقد اخرج الشیخان عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالے عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لَوْ كَانَ الْعِلْمُ

عِنْدَ الثُّرَيَّا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِنْ اَبْنَاءِ فَارِسَ ومن المعلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہذہ الطائفة

لم یصل الی مرتبة الاجتہاد حتی یکون امام الامة الا ابا حنیفة ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث

اصل صحیح یعتمد علیہ فی البشارة بابی حنیفة وفی افضلیتہ [illegible] رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ

صلی اللہ علیہ وسلم خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ فانہ من بین الائمة المجتہدین مختص بکونہ من اتباع

دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی پس نزدیک اونکے یہ نقل کلام سخاوی کی محمول ہے اس مذکور پر یا

اسکا واسطے رد و استعجاب غیرہ کے ہے اور اگر شبہ ہے کہ مراد ان کی امام سے صحابہ کو دیکھ کلام سخاوی

ادراک یا زمان ہے یعنی امام نے زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہیں ہوئی تو جواب یہ ہے

ہے تو سنہ سن کو ملاحظہ [illegible] کیوں گردانا یوں کہتا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات [illegible]

کرنا تو مصرح ہے ملاقات پر [illegible]

[illegible] کلام سخاوی میں ایک [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] امام کی [illegible] حضرت [illegible]

[illegible] کے تیرہ برس کی [illegible] برس [illegible]

برس یا سولہ برس کی ہوئی [illegible] واسطے صحبت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] امام [illegible]

[illegible] نزدیک محققین [illegible] حدیث [illegible]

[illegible] الصحیح وہو [illegible] وقال المحقق [illegible]

سِن التحمل بالتمیز وھو من فھم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلک بحیث ارتفع عن حال من لا یعقل مثلہ قال النووی
والعراقی وان فھم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان لہ دون خمس والا فلا یصح
سماعہ وان کان من خمس سنۃ انتہی وقال فی مقدمۃ جامع الاصول اما اذا کان طفلا عند التحمل ممیزا بالغا
عند الروایۃ فیقبل لان التحمل وقت اندفع عن تحملہ وادائہ یدل علیہ اجماع الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم علی
قبول روایۃ جماعۃ من احداث ناقلی الحدیث کابن عباس وابن الزبیر وابی الطفیل ومحمود بن الربیع
وغیرہم من غیر فرق بین ما تحملوہ قبل البلوغ او بعدہ انتہی اور اسطرح سمجھنا چاہیے حال عمر امام کا وقت
انتقال اور بہت سے صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفے مین سن چھیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی
مین ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفۃ وتوفی بہا سنۃ ست وثمانین وقیل سنۃ سبع وثمانین او ثمان و
ثمانین وھو آخر من توفی من الصحابۃ بالکوفۃ انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے
چھ یا سات یا آٹھ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوے مین وفات پائی
کما قال النووی فی التہذیب توفی بالمدینۃ سنۃ ثمان وثمانین وقیل سنۃ احدی وتسعین انتہی اور
ابو الطفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس مین وفات پائی کما قال العلامۃ العسقلانی فی التقریب وعاش الی ان مات
سنۃ عشر ومائۃ علی الصحیح انتہی تو عمر امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹھ برس یا گیارہ برس کی
ہوگی اور وقت انتقال دوسرے صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہ عمر صحت سماع وروایت بلکہ امام
اور مقتدا ہو جانے کی ہے پس اہل انصاف سے بعید غور ہے کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا
بجہت صغر سن کے ایک لغو بے معنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر لکھ کر بولا اور ناقلین اسکے جو انکار فضائل وتعصب
امام مین ہمہ تن مصروف ہین بلا تدبر اس قول سے سند لائے اور غلطی فاحش مین پڑے اور قول ابن خلکان کا موافق
ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہے اور یہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسما
سے نقل کیا ہے قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ابو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ مولی تیم اللہ بن ثعلبۃ
ولد سنۃ ثمانین من الہجرۃ وتوفی ببغداد سنۃ خمسین ومائۃ وھو ابن سبعین سنۃ اخذ الفقہ عن حماد
بن ابی سلیمان وکان فی زمانہ اربعۃ من الصحابۃ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے
جو اس نے [illegible] حال اسکا ہے کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہین البتہ نفی روایت
اس سے سمجھی جاتی ہے اور ہمنے تسلیم کیا ہے اس بات کو کہ روایت امام کی صحابہ سے مختلف فیہ ہے لیکن بقیہ

اختلاف نفی کلیہ جو مقصود مؤلف ہے ثابت نہین ہوتی اور قول ابن طاہر کا صریح دال ہے اختلاف پر پس
باوجود زیادت اعتبار قول اصحاب کے بیچ حق امام کے غیر اصحاب بقاعدہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم
اسکی تفصیل کرینگے قول ملاقات و روایت پایہ ثبوت کو پہونچا اور دونون قول ناقل کو مفید نہوے اور عجب ہے کہ ناقل
قولین نافی ملاقات نے قول خطیب کا جو نص قاطع ہے اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہے تہذیب مین
متصل قول ابی اسحاق مذکور کے ملاحظہ نکیا اور وہ یہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفۃ التیمی امام اصحاب
الرای وفقیہ اہل العراق رای انس ابن مالک الخ اور اسیطرح کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف کے کلام مین
منقول ہوگا دال ہے اوپر رویت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہے اختلاف کا بیچ روایت کرنے
امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہے وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم اللہ بن
ثعلبۃ مولدہ سنۃ ثمانین رای انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعۃ من الصحابۃ ہم انس
بن مالک بالبصرۃ وعبد اللہ ابن ابی اوفی بالکوفۃ وسہل بن سعد الساعدی بالمدینۃ وابو طفیل عامر بن واثلۃ بمکۃ
قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ وروی عنہم ولم یثبت
ذلک عند اہل النقل انتہے یعنی سن ۱۵۰ ہجری مین انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولے بنی تیم اللہ بن
ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت انکا سن اسی ہے دیکھا انہون نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور انکے معاصرین سے اور پایا تھا انہون نے چار صحابہ کو جو نام انکے مذکور ہوے اور بعض ارباب تاریخ
کہتے ہین کہ نہین دیکھا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتے ہین کہ ملاقات کی امام نے
ایک جماعہ صحابہ سے اور روایت کی اونسے اور یہ امر نزدیک اہل نقل کے نہین ثابت ہوا انتہے ترجمہ مختصرا پہلے یافعی نے
قول معتمد جو مبین ملاقات امام تھا صحابہ سے ذکر کیا پھر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہے کہ رویت
انس کی اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک اونمین سے انس ہین روایت بعض ارباب تاریخ کے منافی ہے اور دوسرا معارض ہوے
قول البعض کا منقول ہے اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہے کہ عدم ملاقات اور روایت
امام کی صحابہ سے قول ہے بعض ارباب تاریخ کا نہ سبکا اور نزدیک امام یافعی کے رویت امام کی انس کو محقق ہے اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس قوت کو نہین پہونچی یہی وجہ ہے کہ رویت انس کو پہلے علیحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچھے لکھا اور اگر یہ توجیہ ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک با زمان ہے نہ ملاقات تو جواب یہ ہے کہ وہ
چار صحابہ جنکے ادراک مین کلام ہے ایک اونمین سے انس بھی ہین جنکی رویت ثابت کر چکا ہے اب چاروں کے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہ کہ اس جگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہے اوپر قلت اطلاع کے
احوال صحابہ کے اسواسطے کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سے صحابہ کو کیا ہے پس تخصیص ان چار کی بیکار ہے جیسے
سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوے یا بانوے یا چورانوے مین ہے اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات اونکی
چھیانوے مین ہے اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوے مین ہے قال العسقلانی فی التقریب السائب بن
یزید بن سعید بن ثمامة الکندی صحابی صغیر مات سنة احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبد اللہ
ابن بسر بضم الموحدة وسکون المہملة المازنی صحابی صغیر مات سنة ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی مختصراً
وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنة تسع وتسعین
انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بھی صحابہ ہین کما لا یخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر یہ قول
اوسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہے اوپر اونہین بعض کے
جو منکر بقاء و روایت ہین اور اضافت اہل کی طرف نقل کے واسطے عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے
ورنہ قول رویت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہے بے معنی ہوا جاتا ہے لیکن مولف معیار کو
شوق تخطیہ نے التفات طرق روایت منقولہ نہی کے کرنے دی سوا اسکے اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو
مین ملاقات اور روایت امام ہین صحابہ سے کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی ہے
اور یہ قول انہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سے
نقل کرکے مولف نے بیان تعریض و تکذیب پر محمول کیا ہے اسمین ذہب بالی علی کی جگہہ ذہب ثابت
علی ہوگا ثابت کی جگہہ ناسخین غلطی سے بہ لکھ گئے ہین جیسے بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی سے اور محققین نے
لفظ بجدی کو غلطی ناسخ پر محمول کیا ہے یا باجدہ کو زیادہ کیا ہے اور مراد یہی ہے ثابت جب علی ہین لیا ہے ملا
محمد امین صاحب دراسات فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن تہذیب ان حفید ابی حنیفة قال انا اسماعیل بن حماد بن النعمان
ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفة سنة ثمانین
وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکة فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجوا ان یکون اللہ تعالی استجاب
لعلی فینا والنعمان بن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی مہرجونا کل
یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدہ ای علی الخ غیر ظاہر لان علیاً مات
سنة اربعین من الہجرة کما فی الفیة العراقی فالظاہر ان لفظة بجدی من زیادة الناسخ او الیاء زائدة

وَاَصْلُہٗ جَدِّی انتہے ورنہ شیخ اسماعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالی عنہ پر اطلاع
نپاوین اور ایسا کلمہ کہ مولف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہوجاے بلاتکلف زبان پر لاوین اور تاویلین محصلین پر بھی
بعید ہے کہ شیخ اسماعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ جیسے کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین
اب محل غور ہے کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری مین اسی عبارت غلط کا ترجمہ کردیا جو منسوب تہی
طرف شیخ اسماعیل کے اونسے یہ خطا ہوئی کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کی طرف التفات نفرمائی
کہ غلطی نساخ معلوم ہوجاتی پس یہ امر اہل تصنیف سے چندان بعید اور مستشنع نہین مولف معیار سے زیادہ
بعید ہے یہ امر کہ نووی مین سے نقل ابی اسحاق تولے لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکے تہی چھوڑدی
اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف غرض مولف کی ہے خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی او مجہول
کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اور تعریض او طعن شیخ اسماعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر بہیان نکیا
اور کلام ابن خلکان اور صاحب درالمختار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اس جگہ پس پشت ڈالا اور یہ قول
ابن حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس ویقال مولی بنی تیم الامام
فقیہ مشہور من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہے یا تو مبنی ہے اوپر قول انہین بعض
ارباب تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہین پس مولف کو مفید نہین کما مر یا یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص
باعتبار مختلفین دو طبقون مین سے گنا جاتا ہے کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃ فی اصطلاحہم
عبارۃ من جماعۃ اشترکوا فی السن ولقاء المشائخ وقد یکون الشخص الواحد من طبقتین باعتبارین کانس بن
مالک رضی اللہ تعالی عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ ومن حیث صغر السن
یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہے تو ممکن ہے کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اس بات کے کہ وقت ملاقات
صحابہ کے عمر صغیر رکہتے تہے طبقہ سادسہ مین سے گنا اور ملاقات صغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول
ملاقات کے طبقہ خامسہ سے ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہے واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے
کہ محقق شامی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ اونہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین
سے شمار کیا ہے کما سیجی عنقریب **قولہ** تو دیکہو الخ **اقول** مسلما تو محل غور و اضافت ہے کہ روایت حضرت انس کی
اور دارقطنی صحابہ کا سوا انکے روایت منقولہ مولف معیار سے او فقط روایت انس کی روایت دارقطنی اور روایت خطیب سے
جسکو مولف معیار نے تعنتاً چھوڑدیا اور ملاقات و روایت دونون بقول صحابہ امام کی جسکو مولف نے بنظاہر نقل کیا ہے

اور مفاد ہونا ملاقات کا ضمناً کلام سخاوی سے جسکی ہم تفصیل کر چکے خوب مرتبہ ظہور و ثبوت کو پہونچا اور یہ امور ثبوت تابعیت کیلئے کافی ہین پس یہ قول مولف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت نہین **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہے اور مدعی کو اثبات دعوے کا ساتھ دلیل قوی کے لازم ہے **اقول** مولف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنے آپکو مانع اور کلام اپنے کو تحقیق غرض مولف نہین نکلتی کہ امر سند منع کردانا اور حال یہ ہے کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین ناقل ہین اسواسطے کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہے جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اوس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سے اوس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہے نہ مدعی چنانچہ عنقریب تعریف نقل سے یہ امر واضح ہوتا ہے اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کے کرتے ہین کما لا یخفی علے ناظریہ پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ اور صاحب شریفیہ شارح اوسکے فرماتے ہین والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی منظرا انہ قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر معناہ ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلاً قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض انتہے اور یہی شریفیہ مین دوسری جگہہ فرماتے ہین سیتبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوے انتہے اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوے انتہے وقال فی الشریفیہ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے النیۃ فی الوضوء لیست بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی قال کذا فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لاکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل انہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازا انتہے اب سمجھو ناقل کو مدعی ٹھہرا کر اوسپر منع وارد کرنا دال ہے اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سے اور مغلطہ ہے ان پڑھونکا اگر کوئی کہے کہ اس جگہہ منع سے مراد مولف معیار کی طلب التصحیح نقل سے ہے مجازاً کما فی الشریفیہ تو ہم کہینگے کہ تصحیح نقل عبارت ہے اظہار صحت نقل سے یعنی یہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہ امر مقول کہا ہے اور مولف معیار نے ان جگہہ نہین کہین یہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہ نقول غلط لکھی ہین منقول عنہ سے اسکی تطبیق چاہیے اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکے دکھا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہو جاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو مانکر در پے تخطیہ منقول عنہ ہے اور اپنے ایرادات بیجا اصل کو اوپر منقول عنہ کے
وارد کرکے اوسکو منع اور سند منع قرار دیتا ہے منصفین اذکیا کو غور چاہیے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کسقدر
جولانی پر ہے اور با اینہمہ ہمنے بطور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دیے ہین پس منع کہنا اس نہج پر کلام معیار
کو معنی طلب تصحیح نقل بہی صحیح نہوا اگر شبہہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہے کما قال فی الشریفیہ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو
منقول لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس بنقل بہذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی
تو ہم جواب مین اولاً کہینگے کہ یہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد
کرکے منع کہنا بناء کلام علی الفاسد ہے صاحب آداب باقیہ جو آخر بعض مین فرماتے ہین اعلم ان ذلک القائل
لو سلم تعریف المنع والمقدمۃ بما عرفا بہ فذلک القول منہ مخرفۃ بحت کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین
بل قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ہو الملتزم صحتہ کما یستدعیہ مساق کلامہ فہو لا ریب فیہ
انکار سننہ کسنن خرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہینگے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین
اسلیے کہ مقصود ناقل مقصور اوپر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو یہان پر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق
نقل ثقات کے پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور نقل
کرنا ایک مظہر و مثبت سے جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سے مفید نہو طرف دوسرے کیجہت
خصم کو اور مفید عوام کو ہو جاسے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم صلوۃ و السلام ہے دیکہو
حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ نمرود مین پہلے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت یعنی رب میرا وہ ہے
جسکے قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہے پس یہ امر فی الواقع مثبت مدعا تہا لیکن جب نمرود نے تعنت سے اور بقصد
اضلال عوام کے اسکے جواب مین کہا انا احیی و امیت یعنی یہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہے اور اس سے اوسنے
عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری ثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہے کہ سورج کو مشرق سے
نکالتا ہے تجکو اگر دعوی خدائی ہے تو سورج کو مغرب سے نکال دے پہر نمرود کو ساکت کردیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل اول
بلکہ نفی نقل خاص سے بطلان مدعا نہین ہوجاتا پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچہہ ضروری نہو
اور ثالثاً یہ کہ ہمنے منع کو مسلم رکہکر جوابات ہر ایک کے مختصر دیدی شائق کو چاہیے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم
نہین کہ مولف معیار ائمہ نقل کسکو ٹہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سے ہے تو ظاہر ہے کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

[illegible] الیواقیت اور مدینۃ العلوم سے کی ہے اور [illegible] نے اور تواریخ سے نقل کیا ہے چنانچہ

[illegible] انکی نفس تابعیت مین کلام باقی ہی جو مقبول اور منقول ہی [illegible] کا اور روایت [illegible] جو منقول ہے

[illegible] اصحابہ [illegible] کلام دارقطنی سے جو ذکر کیا ہے [illegible] ابن طاہر نے کردی پس [illegible] تابعیت خلاف نقل ثقات

[illegible] تواریخ [illegible] اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سے جو طحاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہے سب [illegible]

تواریخ معتبرہ سے نہین یہ لوگ ثقات اور معتبرین تھے افترا کیونکر کرتے [illegible] نے [illegible]

[illegible] امام جلال الدین سیوطی کی کہا ہے التصریح اونکی یہ ہے قال فی تبییض الصحیفۃ [illegible]

[illegible] ابو حنیفۃ من الصحابۃ قال ابو حنیفۃ [illegible]

[illegible] قال ابن حجر [illegible] سنۃ ثمانین من الہجرۃ وبہا یومئذ من الصحابۃ عبد اللہ بن [illegible]

[illegible] بالکوفۃ [illegible] ومات سنۃ ثمانین او بعدہا [illegible] ابن سعد [illegible]

[illegible] من الصحابۃ بالبلاد [illegible] التابعین [illegible]

[illegible] المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادی بالبصرۃ والثوری بالکوفۃ ومالک [illegible]

[illegible] ابن سعد [illegible] بکمال التعجب [illegible]

[illegible] قال [illegible]

[illegible] افتراکرنے [illegible] ابن حجر کا حنفی نا [illegible]

[illegible] ہے لیا اور طحاوی وغیرہ ناقلین محققین انکے کو باوجود [illegible]

نقل [illegible] حدیث کے کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسی کو نہین [illegible]

[illegible] شافعی وغیرہ کو [illegible]

[illegible] موافق [illegible]

[illegible] ولا قوۃ الا باللہ [illegible]

کیا انصاف [illegible]

[illegible] صحابہ سے نقل [illegible] ثابت نہین [illegible]

[illegible] طحاوی وغیرہ نے بھی نقل [illegible]

[illegible] صحابہ سے روایت کرنا امام کا [illegible]

باسند متصل سے امام تک ثابت نہیں تو کیا انتقاء مرسل تھا جو معلوم ہے کہ واجب تھا سے احمد آیا ہے

بنقل ثقات صرف زبان میں آچکے پس کیا [illegible] تمام سے ساتھ روایت کرنے امام کے صحابہ

مذہب مسلم پر بنا کی سکے [illegible] ابو جعفر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے بسند متصل

ذکر کر دیا لیکن جلال الدین [illegible] ابو حنیفہ [illegible]

کیا جس شخص منصف کا [illegible] طاہر [illegible] واسطے [illegible] کے

کلام ابن حجر سے رویت امام کی انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو [illegible] کہ ہم پہنچے ہیں کہ

کلام تھا امام کے روایت کرنا امام کا [illegible] احمد سے [illegible] وغیرہ سے باسند متصل سے الی امام تک

روایت نہیں کیا انتقاء [illegible] [illegible] وغیرہ سے اپنے شیوخ سے [illegible] اپنے

اپنے شیوخ سے علی الاتصال سے الی امام [illegible] نہیں سکتے [illegible] حال میں

اتصال سند کا من الناقل [illegible] منقول عنہ [illegible] سب [illegible] جہاں نقل کرتے ہیں

نہیں اتصال سند ان سے الی اصل [illegible] نہیں [illegible] خبر ثقات سے نقل کر دیتے ہیں ایسے

نقل انکی نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہے [illegible] جو ابن طاہر اور سخاوی اور ابن حجر

سے عدم لقاء و روایت امام [illegible] صحابہ سے نقل کی [illegible] استدلال میں ساتھ [illegible] زمانہ

امام میں کب تھی پس یہ لوگ احوال امام کو بیان [illegible] لوگوں سے جو زمانہ امام پایا

کیا جانتے اور نقل انکی اون موجودین زمانہ امام تک متصل نہیں پس چاہئے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب

مخالف کا ہے وہی جواب ہمارا [illegible] کہ صحت [illegible] روایت کیلئے اتصال سند من المخبر

الی الراوی [illegible] نہیں [illegible] معتبر [illegible] موجود ہونا روایت کا [illegible] خبر کے [illegible] کوئی کہے

بخاری کو [illegible] امام حمید عبد اللہ بن محمد [illegible] کہ بخاری تک اتصال سند کیا حاجت

فقط موجود ہونا روایت [illegible] کتاب بخاری کے [illegible] معتبر [illegible]

ہو [illegible] انہوں کا کتب معتبرہ [illegible] بیان سے [illegible] سند [illegible] طبری وغیرہ

انکی واسطے صحت خبر روایت کے [illegible] دیکھو [illegible] اگر کسی حدیث کو نقل کرے [illegible]

ہو [illegible] کتب معتبرہ ثقات میں کفایت کرتا ہے کما قال فی مختصر کتاب [illegible] ابن الصلاح [illegible]

بحدیث من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا ہو او ثقۃ

باصول صحیحة اخبرنا انتہے وہکذا فی مقدمة صحیح مسلم للنووی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کی لئے اتصال سند درکار نہوا تو مجرد خبر روایت مین کیونکر ہوگا اور یہ قول عبد اللہ بن المبارک کا الاسناد من الدین الخ صحیح ہے اور ہمکو مضر نہین اسلیئے کہ اولاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہے اور محققین شافعیہ مثل ابو معشر و حافظ سیوطی و ابن حجر اوسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطے قبول مولف معیار کے نہ ضروری ہے اور نہ مقتضا ہے کلام ابن المبارک کا وتقدم مرا اور ثانیاً یہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک کے یہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت و غلطی ساتہ بیان اسناد کے ہوتی ہے اور حصر معرفت صحت و غلطی کا اسپر نہین ہے جائز ہے کہ بقرائن اخرے حکم صحت وغیرہ کرین اور اس جہت سے حدیث معمول بہ یا مردود ہو جاوے دیکہو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بہی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی اور ثالثاً یہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہے تو اون احادیث مین جو مفید احکام ہین نہ اونمین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی مثبت ہین قال فی مقدمة جامع الاصول وقال احمد بن حنبل اذا روینا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحلال والحرام [illegible] والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عنہ فی فضائل الاعمال وما لا یضع حکما [illegible] تساہلنا فی الاسانید انتہے اور اس جگہ احادیث مرویہ امام فضائل اعمال کے ہین تو نہین تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہ جو کہا ہے اور روایت معلق بلا سند اسی لئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور کی الخ کلام بے حاصل ہے اسلئے کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کے حدیث معلق حجت کے قابل ہوتی تو چاہئے تہا کہ کسی حال مین نہوتی جبتک مسند ذکر کیجاتی اور حالانکہ بقید بعض شروط باوجود عدم مسند نزدیک جمہور اور بعض مجتہدین کے حجت ہوتی ہے کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطے کہ مقابل مسند مرسل اور منقطع اور معلق و معضل اور منقطع وغیرہ سب ہین کہ نفی الاسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر سند بتمامہ کے اکثر نہین سے بشرط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہے کہ عدم حجیت معلق کو حصر حجیت کا بیچ مقابل اخر یعنی مسند کے ہو جاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبة الفکر وشارحہ فی شرحہ وانما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجی مسمے من وجہ اخر فان قال جمیع من احذفہ ثقات جاءت مسئلة التعدیل علی الابہام من غیر تسمیة المعدل اختلف فیہ فعند بعضہم یکتفی بہ وعند الجمہور ومنہم الخطیب وابو بکر الصیرفی لا یکتفی

عبد اللہ بن المبارک یقول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء کذا فی مقدمة صحیح المسلم وغیرہ اور روایت معلق بلا سند اسی لئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور علما کی شرح نخبة الفکر وغیرہ سے ثابت ہے

[illegible] ثقات نہین ہے

به في التوثيق والقبول حتى يسمى لكن قال ابن الصلاح ههنا ان وقع هذا التعليق والحذف في كتاب التزمت صحته
كالبخاري ومسلم فما اتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت اسناده عنده فانه لا يستجيزه ان يجزم بذلك عنه
الا وقد صح عنده عنه وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال والثاني وهو ما سقط
من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف فذا هو كون المرسل
حديثا مردودا لا يحتج عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب الاصول وقال مالك
في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلما كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل
حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم على قبوله وانه لم يات عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم
الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية
وبالغ بعض القائلين بقبوله فقواه على المسند معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك
هذا اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين
الى التوقف وانه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد لغير المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين
والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولى مسندا او
مرسلا او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه او كان المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال
كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في [illegible]
وهو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره ولمن من المحدثين اصطلاح في تسمية انواعه فمنه المرسل المطلق
ومنه ما يسمى منقطعا ومنه قسم يسمى المعضل والناس في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابو حنيفة
ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد بن سليمان وابو يوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة
الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انها اصح من المتصل المسند فان التابعي
اذا اسند الحديث احال الرواية على من رواه عنه واذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقوله الا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت مرسل [illegible]
[illegible] ابو حنيفة من اصحابنا يقبل [illegible]
[illegible] فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك [illegible]
[illegible] انتهى مختصرا [illegible] رسول الله [illegible]

علیہ وسلم تک اتصال سند نہین ہی تو جواب اسکا بہت ظاہر ہی اسلیئے کہ امام نے جو احادیث صحابہ سی روایت
کی ہین اسمین فقط ایک واسطہ صحابی کا ہی اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہین ہین اور انہین مذکورین سی ہین
جنکی ملاقات امام سی بحوث عنہ ہی یعنی ابن مالک و ابوطفیل وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم پس اگر امام انکو نہ ذکر کرتی
جب بھی حدیث مقبول ہوتی چہ جائیکہ امام نی روایت مین بیان فرمایا اور کہا روینا الخ یعنی عن انس وغیرہم
من المذکورین جنکا ذکر اسامی تا قلیمن نی بسبب شہرت کے اور اعتماد تفحص منصف کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے
ترک اسامی نہین کیا ہی کہ یہ کہا جاوی کہ سند امام سی رسول اللہ صلعم تک متصل نہین ہی **قولہ** علاوہ یہ ہی کہ جو تین
حدیثین مروی امام کی انس سی مؤلف نی طحطاوی سی نقل کی ہین وہ تینون موضوع ہین نزدیک اکثر کی خصوصا حدیث پہلی الخ
اقول محل غور ہی کہ مؤلف کا دعوی یہ ہے کہ یہ حدیثین نزدیک اکثر کی موضوع ہین اور کلام سی کسی محقق کی نقل
موضوعیت احادیث مذکورہ کی نزدیک اکثر کی نہین بلکہ دو تین قول جو دال ہین موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر
کے ہو یا اقل کی نقل کئی پس اس سی موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہے کہ ان مذکورین نی احادیث
مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکے اور بہت سی محققین کی نزدیک غیر موضوع ہون چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی
اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مؤلف نی شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہی سنو تا تفسیر اور تغییر
مؤلف کی کھلجاتی بعد ازین بحث اسکی معنی مین کیجائیگی قال الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی الملتقط حدیث
طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ رُوِيَ عَنْ أَنَسٍ بِطُرُقٍ كُلُّهَا مَعْلُولَةٌ وَاهِيَةٌ وَفِي الْبَابِ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ
وَبَسَطَ الْكَلَامَ فِي تَخْرِيْجِ الْإِحْيَاءِ وَمَعَ هٰذَا كُلِّهِ قَالَ الْبَيْهَقِيُّ مَتْنُهُ مَشْهُوْرٌ وَإِسْنَادُهُ ضَعِيْفٌ رُوِيَ مِنْ أَوْجُهٍ كُلُّهَا ضَعِيْفَةٌ وَقَالَ
أَحْمَدُ لَا يَثْبُتُ فِي هٰذَا الْبَابِ شَيْءٌ وَكَذَا قَالَ ابْنُ رَاهَوَيْهِ وَأَبُوْ عَلِيٍّ النَّيْسَابُوْرِيُّ وَالْحَاكِمُ وَمَثَّلَ بِهِ ابْنُ الصَّلَاحِ لِلْمَشْهُوْرِ الَّذِيْ
لَيْسَ بِصَحِيْحٍ لٰكِنْ قَالَ الْعِرَاقِيُّ قَدْ صَحَّحَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ بَعْضَ طُرُقِهِ وَقَالَ الْمِزِّيُّ إِنَّ طُرُقَهُ تَبْلُغُ رُتْبَةَ الْحَسَنِ انتہی دیکھو مؤلف نے
وفی الباب عن جماعۃ سی لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور یہان سی واسکا کہ اتنی نقل کی ومثل بہ
ابن الصلاح سی آخر تک سب عبارت نہ ذکر کی تا ناظرین یہ کہا جاتا اور سمجھین کہ یہ حدیث سوا انس کی
اور صحابہ سی مروی نہین اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہین پس یہ حدیث واہیات ہی ہوئی اور روایت
اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہین کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہی اوپر شہرت متن اور ضعف
اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتھ نقل عراقی کی تصحیح بعض ائمہ کی اس پر واقع ہوا اور قول مزی کو جو دال ہی
اوپر پہونچ جانی طرق حدیث کے مرتبہ حسن کو کہ یہ سب امر مخالف دعوی باطلہ مؤلف تھی حذف کر دیا اور انتہی مختصرا کہدیا

تا کہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجائش عذر ہی یہ نہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کر لین گی کہ جو عبارت
منافی دعوی مدعی تہی اوسکو اوڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنی زعم مین سمجہا اوسکو رہنی دیا یہ اختصار محل استدلال و استشہاد
مین ساتہ کلام تذکرہ کی کیونکر صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہی جیسے کوئی منکر دین کہی کہ نماز پڑہنا حرام ہی اسلیے
کہ اللہ تعالی فرماتا ہی لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ انتہی مختصراً پس نزدیک عقلا کی یہ استدلال کیسا نافع اور یہ اختصار کیونکر
صحیح اور یہ عذر اوسکا کہ مین نی تو انتہی مختصراً کہدیا تہا کب قابل التفات سماعت ہوگا پہر سمجہنا چاہیی کہ معلل ہونا
حدیث کا یہ ہی کہ اسمین کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سی سالم ہو کما قال فی
مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح والعلۃ عبارۃ عن سبب قادح مع ان الظاہر السلامۃ انتہی پس حدیث معلل کو
بعضے محدثین تعبیر کرتی ہین ساتہ معلول کی کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃ
کثیر من المحققین کالترمذی والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارۃ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل
بالمعلول انتہی تو غایت معلل ہونی حدیث کی یہ ہی کہ اوسمین صحت مقدوح ہی اور مقدوح الصحۃ ہونی سی موضوع ہونا حدیث کا
لازم نہین دیکہو حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ وغیرہ بعضی اوقات مین صحیح نہین ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع
نہین ہو جاتی بلکہ محتج بہا ہوتی ہین بلکہ بعض محل مین معلل ہونی سی نفس متن حدیث مین ضعف بہی نہین ہوتا اسلیے
کہ کبہی تعلیل اسناد مین ہوتی ہی اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہی اور وہ تعلیل جو متن مین ہوتی ہی کبہی تو منافی صحت نہین اور
کبہی ہی لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کی نہین کرتی نہایت اوسکی یہ ہی کہ دال ہوگی اوپر ضعف کی اور یہ امور ناظرین
اصول حدیث پر بہت اضح ہین قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ایضا [illegible] بالارسال بان یکون ادیہ اقوی ممن
وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وہو الاکثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیہ وفی المتن کالارسال والوقف وقد یقدح فی
الاسناد خاصۃ ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی بن عبید عن الثوری عن عمرو بن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما
ہو عبد اللہ بن دینار وقد یطلق العلۃ علی غیر مقتضاہا الذی قدمناہ ککذب الراوی وغفلتہ وسوء حفظہ ونحوہا من اسباب
ضعف الحدیث [illegible] الترمذی النسخ علۃ واطلق بعضہم العلۃ علی مخالفۃ لا تقدح کارسال ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال
من [illegible] صحیح معلل [illegible] منہ صحیح شاذ انتہی وکذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبۃ الفکر وشرحہ
للعلامۃ وجیہ الدین [illegible] نفس اوہی کا دال علی موضوعیت حدیث نہین بلکہ مثبت ضعف حدیث کا ہی کہ
ابن حجر تقریب مین [illegible] العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک بقادح والیہ الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروک
او واہی الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام سابق سی جو ال ہی اور شہرت متن حدیث کی اور روایت او صحابہ کی سی

ہوا انس رضی اللہ تعالی عنہ کے جسکے طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سے جو بہی دال ہے اوپر
شہرت متن کے اور مقولہ عراقی جس سے ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزی سے کہ اوس سے معلوم ہو
پہونچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصودہ مولف سے بہی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلیئے کہ اِس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہے نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بہی دال اوپر موضوعیت کے نہتا کما ذکرنا آنفا پس طرق کی معلول اور واہی کہنے سے موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علی اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین کتب اصول حدیث وفقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین
گردانا و من ادعی فعلیہ البیان اور نقل مولف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سے تصحیح کو نہین
پہونچی ہرچند تفحص کیا یہ حدیث راقم کو نہ ملی چاہیئے کہ مولف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچھ مفید نہین
البتہ مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّيْنِ فَاِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ کو
لیا ہے اور اوسمین اختلاف اقوال لکھا ہے حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بہی نہین کیا کما قال اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ
بِالصِّيْنِ فَاِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو
باطل لا اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکۃ وہو منکر الحدیث تعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد خرج ہذا الحدیث البیہقی
فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المختصر رواہ ابن ماجۃ واحمد والبیہقی بلفظہ مشہور واسانیدہ
ضعیفۃ [illegible] کا محل [illegible] شوکانی نے اس حدیث کو
بہی [illegible] الکلام [illegible] عدم موضوعیت مستفاد ہوتی
ہے [illegible] طلب العلم فریضۃ [illegible] حدیث [illegible] اس کلام مین اسکی موضوعیت سے کچھ
[illegible] حدیث اطلبوا العلم [illegible] ہوتی جب بہی موضوعیت [illegible] حدیث طلب العلم
فریضۃ [illegible] اسکی موضوعیت [illegible]
[illegible]
[illegible] شوکانی [illegible]
[illegible] حدیث طلب العلم [illegible]
[illegible] حدیث طلب العلم [illegible] ابن جوزی [illegible] حدیث [illegible]

کرذاتی الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث [illegible]

البتہ اگر اور کوئی ائمہ حدیث سے اثبات صحت و حسن وغیرہ حدیث کا کرے تو ممکن ہے اور تنازع فیہ میں تو تحسین
تصحیح حدیث کی اس کلام ابن جوزی سے موضوعیت حتمی کہاں؟ و ثانیاً یہ کہ کلام شوکانی میں فقط نقل قول
ابن جوزی سے لے لینا اور باقی کلام منافی دعویٰ موضوعیت چھوڑ دینا اور اس سے اثبات دعویٰ موضوعیت چاہنا ایسا ہے
کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو لے لینا اور وانتم سکاریٰ کو چھوڑ دینا اب عین سے میسر کہ شواہد عدم موضوعیت
مذکور جس کی دعویٰ موضوعیت میں مؤلف کو شغف ہے اور استدلالات فاسدہ جس کا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کیے جاتے ہیں ملا حظہ
کریں محمد طاہر پٹنی تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی بلفظ مشہور
واسانیدہ ضعیفۃ وفی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل
لا اصل لہ وذکرہ ابن الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ مضعفون وقال ولہ
بعض طرق فی الوجیز وعن النبی عنہ ابو عاتکۃ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وابو عاتکۃ
من رجال الترمذی لم یجرح بکذب ولا تہمۃ وقد وجدت لہ متابعا عن انس لنصفہ الثانی الا بن ماجہ ولہ طرق کثیرۃ
عن انس یصل مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی
میں فرماتے ہیں حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین السیوطی نے جمع الجوامع
میں اس حدیث کو مع زیادہ نقل کیا ہے کہ قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر
الجوہر واللؤلؤ والذہب انتہی [illegible] دعویٰ موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا
تعلیل [illegible] کی مفصل [illegible] حدیث [illegible] میں [illegible]
[illegible] موضوعیت اور [illegible] علامہ محمد [illegible]
اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا اب [illegible] چشم انصاف میں [illegible]
رد المحتار علامہ ابن عابدین [illegible] امام کا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے [illegible] قال ابن حجر صحیح
قال الذہبی انہ رآہ وہو صغیر [illegible] قال ایضاً [illegible] کان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث
[illegible] لکن قال ائمۃ المحدثین [illegible] من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد علمت [illegible]
[illegible] القول الصحیح فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہیں [illegible]
[illegible] کہ امام نے انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے اور امام اس وقت صغیر السن تھے اور ایک روایت [illegible]
فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بارہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے [illegible]

مروی ہے کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سے تین حدیثین لیکن کہا ائمہ حدیث نے کہ مدار
اون حدیثون کا اوپر اون لوگون کے ہے جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نے ساتھ وضع احادیث کے یہانتک ترجمہ کلام
ابن حجر کا ہو چکا اور اس کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے کہ مولف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطے
کہ رویت صحابی کی مسلمان کو تابعی بنادیتی ہی کما مر ویجی ازید مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن
حجر سے تردد پڑا اس مین کہتا ہون کہ یہ استدراک موجب تردد نہین اسلیئے کہ معنی اس کلام محدثین کے کہ مدار احادیث
مرویہ امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہ معنی ہین کہ امام سے ان احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہ بات صحیح
البطلان ہی کہ امام سے کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ ان احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہ روایت امام کی ابو معشر طبری
اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سے نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہ معنی ہین کہ امام کی شیوخ
مین کوئی متہم ہے تو یہ بھی اظہر البطلان ہے اسلیئے کہ امام اون احادیث کو انس رضی اللہ تعالی عنہ سے نقل کرتے ہین
اور اگر مراد یہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے بعضی متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے
ساتھ اسناد اپنی کے تو جواب یہ ہے کہ پھر یہ احادیث موضوع کیونکر ہوئین نہایت یہ ہے کہ یہ احادیث ساتھ اون
اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور ضابط
اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اون احادیث کو متروک نہین کہہ سکتے اسواسطے کہ متہم
کی حدیث کو جب متروک قرار دیتے ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو ولہذا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام
المردود ہو ان یکون بسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا
لان اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے
بھی انس سے روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین
نقلا عن بعض افاضل المحققین بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتے ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری زادہ نے
نقل اسے صحیح بیچ باب ثابت کرنے امام کے حضرت انس سے جمع کی ہین اب مقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین
خبر نفی رویت امام کی انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطے کہ صورت تنازع فیہما مین اثبات مقدم ہے
اوپر نفی کے مین کہتا ہون توضیح اسکی یہ ہے کہ اخبار عن الشئ نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور
شہادت علی النفی غیر معتبر خصوصا مقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات و رویت
امام صحابہ سے مقابلہ اخبار اثبات ملاقات و رویت مین ساقط اور لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار

امام کرخی یہی ہے قال فی مسلم الثبوت المثبت مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ عند الکرخی والشافعیۃ انتہی
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطے کہ عدم اور نفی
اشیا مین اصلی ہے جسوقت کوئی امر مثبت اوس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہو گئی پھر مقابلہ اوس مثبت مین جب کوئی
نافی پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کے ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئے کہ پہلی مثبت نے نفی اصلی کو نسخ کیا
اور پھر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سے پرہیز کرتے ہین اور ایک وجہ ترجیح
مثبت کی یہ ہے کہ مثبت مشتمل ہے زیادت علم پر بہ نسبت نفی اور مثبت علم زیادہ رکھتا اولی ہے غیر سے جیسے مقابلہ جرح و تعدیل مین
جرح کو ترجیح دیتے ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہ ہے کہ نافی موکد ہے نفی اصلی کا اور مثبت موسس ہے
امر جدید کا اور تاسیس اولی ہے تاکید سے قال فی التلویح اذ جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغییر المثبت للنفی الاصلی
ثم النافی للاثبات وایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل بجعل الجرح اولی ولان المثبت
موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے ان وجوہ
سے ہے کہ نفی مبنی اور معتمد اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطے کہ جسوقت نفی معتمد علی
الاثبات ہوئی تو نفی صرف بوجہ اثبات سے مقابل نہو سکتی تہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کے
طرف اثبات کے مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہان اہل تحقیق واسطے ترجیح کے
محتاج ہوے طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقا اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل
اختیار کی قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات تقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج
بریرۃ حین عتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیلہ تعارضا فیطلب
الترجیح کالاحرام فی تزوج میمونۃ نفیا للحل اللاحق علی الاشہر بدلیل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فعارض روایۃ تزوجہا وہو
حلال انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہے یعنی جیسی اصل مین شے تھی مخبر نے
اسے عدم اصلی پر مبنی کر کے خبر نفی دی نہ کسی قرینہ محسوسہ پر مثلا اعتماد حکایت و خبر کا نکیا تو اسوقت ترجیح
اثبات کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئے کہ خبر تعدیل کی مبنی ہے [illegible]
اصل حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہے اور خبر جرح کی مثبت ہے امر عارض زائد کی جیسے خبر حریت مغیث زوج بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہے اور خبر عبدیت کی نافی ہے اور مبنی ہے اوپر اصل حال شوہر بریرہ کے [illegible]

مین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حریت کی مشتمل ہی اوپر امر زائد کو اور خبر نفی کی معتمد ہی اوپر اصل حال کے کہ اصل انمین
عبدیت اونکی مسلم ہی پس خبر اثبات حریت کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے اور قرینہ
ظاہر ہو تو اثبات سے معارضہ کریگی اور ترجیح کے لیے وجہ تلاش کیجاویگی جیسے خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ
تعالی عنہا کی بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام مین اونسے نکاح کیا اور بعض
کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے اور بعد اوسکے حلال ہوئی اور نکاح حالت حلال مین ہوئے
مین کیا اب یہان خبر حلال ہونیکی وقت نکاح کے بعد احرام کے جو فریقین کے نزدیک مسلم ہی خبر دیتی ہی امر
زائد عارضی کی اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہی حل جدید کی جو عارض ہوئی بعد احرام مسلم فریقین کے
معتمد ہی دلیل پر سوا اسکے کہ احرام کی خبر دینے والے نے ہیئت مخصوصہ محرم کو دیکھا جو خاص احرام کی ہی ورنہ اگر ہیئت محرم
کوئی محرم ہونیکی سمجھتا [illegible] اب یعنی اس جگہ معارضہ اثبات نفی کا [illegible] ترجیح کے لیے [illegible] وجوہ کی طرف احتیاج
پڑی برعکس تمہید کی اصل مدعا مین ہی کیونکہ نفی سماع امام صاحب سے مبنی ہی اوپر عدم اصل کہ یہ ہر انسان کا
باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سے نہین ہوا کرتا اور سوا اس اصل کے نفی عدم کی اور کوئی دلیل اور قرینہ
محسوس جیسے ہیئت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین [illegible]
پڑی تھی موجود نہین [illegible] اور اثبات سماع [illegible] امر زائد کی خبر دیتا ہی پس لا محالہ [illegible] اثبات
سماع [illegible] ترجیح دیجاویگی [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مرجح اور مشترک کیا جاوے [illegible]
[illegible] اثبات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] نقل فرمایا [illegible]

علی النافی یعنی مثبت خاص اس محل میں مثبت امر زائد ہے اور نافی خاص یہاں پر معتمد اور مبنی کسی دلیل اور قرینہ محسوسہ پر نہیں پس نافی کو اس جگہہ صلوح معارضہ مثبت نہیں ہے اور لامحالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور خبر نفی مرجوح اور کالمنتفی ہوئی اور اس تحقیق سے تحمل کئی غلطی اس کلام مولف معیار کی وما قال محمد امین بعدہ وقال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری فی شرح القول الصحیح فی اثبات سماعہ من ان المثبت مقدم علی النافی فعجیب من شانہ ان لم یحمل علی انہ نقلہ لا علی وجہ التعویل علیہ کیف وان المثبت انما یکون مقدما علی النافی اذا کان النافی نافیا بالاصل واما اذا کان مما یعرف بالدلیل فلہ صلوح المعارضۃ للمثبت انتہی یعنی یہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلاء سے انکا عن العلامہ طاش کبری کو یہ حکایت صرفہ نہو بلکہ بطور اعتماد و قبول کے نقل کیا تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سے اسواسطے کہ تقدیم مثبت کی علی النافی ہر جگہ نہیں ہوتی بلکہ جس جگہ نفی معتمد ہو اور کسی دلیل سے تو وہاں معارض اثبات ہو جاتی ہے بعد اسکے بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہے اور یہ غلطی ان کی ہے کہ لام جو بعد کو ہے قول علامہ طاش کبری میں اور داخل ہے اوپر مثبت کے وہ واسطے عہد خارجی کے ہے اور اس [illegible] اشارہ ہے طرف مثبت خاص کی کہ وہ سماع ہے امام کا انس سے اور اسیطرح نافی سے مراد نافی خاص ہے کہ وہ نافی [illegible] پیشتر مذکور ہو [illegible] [illegible] الامر کا اور سیاق و سباق کلام اور مقالہ [illegible] [illegible] کلام مختصر [illegible] [illegible] اور جو مثبت اصطلاح اہل اصول میں کہتے ہیں [illegible] [illegible] [illegible] کما قال فی نور الانوار [illegible] بالمثبت [illegible] [illegible] [illegible] والنافی ما ینفی [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

کو اور معنی [illegible] اسم فاعل کے کو اثبات من لہ الاثبات اور [illegible] من لہ النفی مطلقا [illegible] نہیں [illegible] تو ہو واسطے [illegible] الامر [illegible] کو [illegible] لام عہد کہا اور معنی الذی کے [illegible] اور [illegible] اگر مثبت و نافی کو بمعنی [illegible] کے مان لیں اور لام داخلہ کو اوپر اوسکے معنی الذی کے لیں تو بھی بقرینہ سیاق و سباق مراد [illegible] وہی سماع انس ہے جسکی طرف اشارہ لام عہد کی بنا لیں گے اور [illegible] مقصود [illegible] [illegible] اب غور کرو کہ نشاء تعجب مولف معیار کا سوا اسکے کہ قاعدہ [illegible] و [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] کیا جاوے [illegible] قضیہ مہملہ کہ جو [illegible] ہوتا ہے ساتھ جزئیہ کے [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] کر [illegible] اور قرائن سیاق و سباق عبارت [illegible] [illegible] [illegible]

اور یہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعاً علی ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ
کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع الامام عن انس بان یکون ثابتاً مستمراً من
یوم مولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من الجہلا فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہے اوسی معیلی کا اور دال ہے اوپر
کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطے کہ یہ کسنے دعوے کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت
زوج بریرہ کی ہے اور کلام سابق سے یہ کب مستفاد ہوا تہا کہ مؤلف معیار اوسکے درپے دفع ہوے اب ہمنے موافق
قول مؤلف کے یہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کی نہیں ہے لیکن مثل خبر عبدیت زوج
بریرہ کی ہے اسواسطے کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تہی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیسا کہ مؤلف
نے اسکو مان لیا ہی اسطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تہی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام کی خبر ہے جو
کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہے اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ
ظاہرہ پر معتمد نہیں ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہیں ہو سکتی جیسے خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض خبر حریت
نہین ہو سکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر ثبت واعتقت وزوجہا عبد ناف وہذا النفی مما
یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہ جو مؤلف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ فکما ان الاحرام
نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی کلام غیر مفید ہے
اسواسطے کہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہے تو مسلم ہے لیکن اس سی مدعا
مؤلف حاصل نہیں اسلئے کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہ فرق ہے کہ خبر احرام
دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہے پس صالح معارضہ مثبت رکہتی ہے اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ پر
معتمد نہیں پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکہتی اور اگر مؤلف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام
کے بیچ نفی کے [illegible] ہونیکا اوپر قرینہ کے قرار دیا ہے تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہے اسلئے کہ ہیئت
محرم دلیل اور قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام [illegible] ہیئت احرام خبر [illegible] دیا تہا اور عدم سماع
[illegible] کوئی قرینہ اور دلیل نہیں ہے پس [illegible] [illegible] کما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ
نفی للسماع اللاحق الحادث [illegible] [illegible] فیصلح لمعارضۃ المثبت [illegible]
اسلئے کہ خبر نفی سماع [illegible] [illegible] معارضہ مثبت کیونکر [illegible] تاکہ ترجیح خبر اثبات سماع کی
ہوگی اور یہ جو مؤلف نے [illegible] [illegible] ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان [illegible]

عن النص علی الاحادیث المتعلقة الموضوعة انتہی بناے فاسد علی الفاسد ہے اسواسطے کہ ترجیح کیلیے قوت رواة

وغیرہ جب دیکہی جاتی ہے کہ لاالنفی معارض اثبات ہو اور مانحن فیہ مین نفی کو صلوح معارضہ اثبات کہان ہی دوسرے

یہ کہ دعوے موضوعیت احادیث مرویہ امام کا انس رض سے صحیح نہین اسلیے کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم

فریضة الخ کا مشرحا معرض بیان مین آچکا اور عدم تدبر اور تحریف مؤلف جلوۂ عیان پاچکا پس دعوی موضوعیت

اوسکی کا کیونکر قابل التفات ہو اور باقی دو حدیثین جو ہین اونکی موضوعیت کی اثبات مین مولف نے قول علامہ

محمد امین نقل کیا ہے جسکا حال مفصلا سامعین منصفین کی گوش زد ہوا اب اس کلام سے موضوعیت کسطرح ثابت ہو گی

ثالثًا یہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا بمعنی ہی اسواسطے کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث

ثلثہ دیکہتا اوس احادیث سے سماع امام کی خبر دیتا اور یہ امر صریح البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع خاص

کی صحابی مخصوص سے ٹہرے اور علی التسلیم یہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور اسناد مغایر سے موضوع ہونا مضر نہین

بالجملہ مانحن فیہ مین خبر اثبات نے ساتھ براہین قطعیہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لائق التفات نہوئی اور اغلاط

معترضین کی اچہے ناظرین منصفین کے واضح ہوئین اور وعدہ ہمارا ایفا کو پہونچا اور یہی ممکن ہے کہ مثبت اور

نافی سے یہان مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات

اہل اصول فقہ سے کچہہ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہے مطلقًا قال الکرمانی فی شرح صحیح

البخاری فی باب التراویح وروایة المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوة اذا تعارض النفی

والاثبات فالاثبات اولی نقله العلی القاری فی المرقاة تحت حدیث عایشة رض ما رایت رسول الله صلی الله علیه

وسلم صائما فی العشر الاول من ذی الحجة انتہی وقال العلامة محمد الشامی فی سبل الهدی المعروف بالسیرة الشامیة

روی الامام احمد والترمذی عنه لما قیل له ربط البراق اخاف ان یفر منه وقد سخره عالم الغیب والشهادة قال البیهقی

المثبت مقدم علی النافی یعنی من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معه زیادة علم علی من نفی فهو اولی بالقبول

انتہی وکذا فی شرح نخبة الفکر وغیرہ والله سبحانه الموفق وهو یحق الحق ویهدی السبیل **قوله** ہرچند کہ بمنع کرنے ملاقات

[illegible] **اقول** جس وقت ثابت ہونا امام کا سا[illegible] روایت خطیب کے جو مذکور ہے تہذیب الاسماء مین اور روایت امام یافعی کی

جو نقل [illegible] بخوبی مؤلف معیار کی اور ساتہ روایت امام جلال الدین سیوطی کی جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سے

اور ساتہ کلام علامہ ابن حجر عسقلانی کی اور ساتہ بیان امام ذہبی کی اور سوا اسکی ثابت ہوا اب اگر یہ نقل خاص تہذیب الاسماء

اور امام یافعی کی کہ جسپر مؤلف معیار کو بہت شغف ہے تصحیح نیاوے تو کچہہ نقصان ثبوت تابعیت امام میں کہ اصل مدعا ہے

٢٧

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہیں آتا دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان مفید مدعا
قائم نہیں کی بلکہ یہ کہدیا جو چاہے تہذیب الاسماء میں دیکھ لے اور تھوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل
نقل سے نقل کردی ان دونوں امروں سے اثبات غلطی نہوا اسواسطے کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسماء دیکھیگا
اور اوسمیں یہ نقل نپاویگا تو یہ امر ثابت ہوگا واذ لیس فلیس اور تھوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سے یہ کب ثابت ہوا
کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی میں نہیں ہے تیسرے یہ کہ یہ کلام مؤلف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا تہذیب
الاسماء اور تاریخ یافعی سے غلط ہے اور اس دعوے پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کے قابل
وارد نہیں ہوسکتا اسواسطے کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کے تین ہیں ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ
اور ناقل پر ان میں سے ایک بھی وارد نہیں ہوسکتا قال فی الرشیدیہ [illegible] ما ذکرنا من توجیہ المنع حقیقۃ علی الدلیل
والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا
جاوے کہ نقل ناقل متضمن ہے دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت و التزام کے اثبات
غلطی بطریق معارضہ کی گئی تو ہم کہیں گے کہ معارضہ عبارت ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم
[illegible] اقامت دلیل [illegible] معارضہ [illegible] اور تضمین دعوی صحت التزام علی تقدیر
التسلیم [illegible] برہان [illegible]
[illegible] تصحیح النقل [illegible] ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہیں [illegible]
[illegible]
[illegible] تہذیب الاسماء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

٢٨

ملاقات اور روایت کرنا امام کا جابرؓ سے مروی ہی مگر اوسپر اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابرؓ کی ۷۹ھ مین ہے
اور ولادت امام کی ۸۰ھ مین پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلئے حدیث مروی امام کو جابرؓ سے
موضوع کہا ہی یہانتک کلام ابن حجر کا تہا اب علامہ شامی نقلاً عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام
ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وفات سے پیدا ہوے لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ
ارسال ہی بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکہا ہی اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ
سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہو اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہین کہ ملاقات امام کی
جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مطلقاً محال بہی نہین اسواسطے کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے
۷۰ھ مین نقل کی ہے اور بعض نے ۸۰ھ مین الی غیر ذلک تو یہ ممکن ہے کہ قول ملاقات امام جابرؓ
سے مبنی ہو اوپر روایت ۷۰ھ کی یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتے
ہین باینطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہی تو غایۃ الامر یہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنے کی
کوئی وجہ نہین ہوسکتی اسلئے کہ امام حجۃ اور ثبت ہین نہ تو وضع حدیث کرتے تہے اور نہ وضع کرنیوالونسے
روایت کرتے تہے انتہے اور یہ کہنا کہ سن ستر کی روایت حتماً غلط ہی اور روایت سن اسی کی قطعاً صحیح ہے
قول ہے بلا دلیل اسواسطے کہ اگرچہ مختار جمہور یہی ہے کہ ولادت امام ۸۰ھ مین ہی لیکن اختیار جمہور سے
مرجوحیت روایت ستر کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مؤلف نے سوا
اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہی اور یہ جو کہا ہی
کہ اگر مسلک تحقیق سے کچھہ علاقہ نہو تو خصم کو بہی گنجایش ہے کہ روایت سن اڑسٹھہ ۶۸ کی وفات جابرؓ مین
اختیار کرے انتہے بقاعدہ محض او رداب بحث سے خارج ہی اسلئے کہ مؤلف تنویر نے نقل ملاقات امام
جابرؓ سے منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کے کی اوسکے ابطال مین مؤلف معیار نے دعوے
محال ہونے ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابرؓ سن اوناسی ۷۹ مین ہی اور ولادت
امام سن اسی مین ہی پس ملاقات امام جابرؓ سے محال ہے اوسکے جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ
ولادت امام سن اسی مین ہے منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنے قول ولادت امام کا سن
ستر مین اختیار کیا اب جواب اس منع کا ساتہ جواز اختیار روایت ۶۸ اڑسٹھہ کے مقابلۃ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند
اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہ کہ قاعدہ مقررہ اہل اصول و فقہ اور مقبول محققین یہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کر سکین کسی طور پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تا بمقدور محامل صحت تلاش کرینگے
قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم
لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ماروینا فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان
ولا یعتبر التساوی فیہما انتہی یعنی جسنے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات
عدم جواز کے جیسے تین درہم مثلا مقابلہ دینار مین اور آٹھہ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم
ربوا کے مقابلہ آٹھہ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہوگی اور سوا اسکے بہت ہین لیکن چونکہ واسطے تصحیح تصرف اور
اصلاح کلام عاقل کے تا بمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کی طرف التفات نکیا بلکہ فقط
احتمال مقابلہ درہم کو ساتہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتہ دس درہم کے کہ اس صورت مین بیع جائز ہے
لیا تاکہ کلام عاقل محمول علی الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو دینار اور ایک درہم مین
حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگے اور احتمالات عدم صحت کیطرف التفات
نکرینگے پس مؤلف معیار جو خلاف ضابطہ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ و تغلیط ہی احتمال تغلیط نکالا
کرے در صورت موجود ہونے محمل صحت کے احتمال زعمی اوسکا قابل اضعاف مجہول اور لائق اقتضاء عقول نہین اور بعد
تحقیق علامہ شامی و طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم ملاقات امام کے
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال ہمعنی اور بلا وجہ ہی پس قول
کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتہ نقل موضوعات کے بنا الفاسد علی الفاسد ہی اور برتقدیر
تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیسا کہ مفاد ہی کلام صاحب بستان المحدثین
کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہو گا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین اور کوئی ثقہ
اونکی مرویات کو جمع کرے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جائینگی نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہے کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سے قائم نہو گی ہرگز موضوع
کہنا حدیث کا صحیح نہین اور متنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی وغیرہ
پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہر گاہ ولادت امام مین موجہ ذی روایت سن ستر اختیار کی اب اگر روایت عبد البر جو
دال ہی وفات عبد اللہ بن انیس پر سن چوہتر مین اختیار کیجاوے تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہوگی اور ممکن ہی
کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرلے اور ایام بلوغ مین پہونچادے اور یہہ سماع صحیح ہی

كما مر عن جامع الاصول وغیره اور یهی تاویل مذکور علامه شامی بن یحیی هی اور رد مذکور او سپر وارد نهین تفصیل اوسکی یه هے که صاحب شامی فرماتے هین اخرج بعضهم بسنده الی الامام انه قال ولدت سنة ثمانین وقدم عبد الله بن انیس صاحب رسول الله صلی الله علیه وسلم الکوفة سنة اربع وتسعین ورأیته وسمعت منه عن رسول الله صلی الله علیه وسلم حبک الشئ یعمی ویصم واعترض بان فی سنده مجهولین وبان ابن انیس مات سنة ۵۶ واجیب بان فی الاعلام لخمسة من الصحابة فلعل المراد غیر الجهنی ورد بان غیره لم یدخل الکوفة انتهى یعنی بعض اهل حدیث نے روایت کی ساته سند اپنی کے امام تک یه بات که فرمایا امام نے که مین پیدا هوا سن اسی مین اور عبد الله بن انیس آئے کوفه مین سن چورانوے مین اور مین نے اونکو دیکها اور اونسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا که اس حدیث کی سند مین دو راوی مجهول هین اور یه بهی اعتراض کیا که عبد الله بن انیس نے ۵۶ھ مین وفات پائی اور جواب مین کها گیا که عبد الله بن انیس پانچ صحابه کا نام هے شاید یه عبد الله جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر هون عبد الله جهنی کے اسپر کسی نے رد کیا که سوا عبد الله جهنی کے اور کوئی عبد الله کوفه کو نهین گئے اب اس جگهه غور کرنا چاهیے که پهلا اعتراض جو ساته مجهول هونے دو راویون کے واقع هوا جواب اوسکا یه هے که بر تقدیر تسلیم جهالت هم کهتے هین که اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نهین هوتی اسلیے که حکم جهالت اور ستر حال راوی کا یه هے که حدیث مین اوسکے توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبة الفکر والتحقیق ان روایة المستور ونحوه مما فیه الاحتمال لا یطلق القول بردها ولا بقبولها بل یقال هی موقوفة الی استبانة حاله کما جزم به امام الحرمین ونحوه قول ابن الصلاح فی من جرح بجرح غیر مفسر انتهى پس حکم کرنا ساته وضع حدیث کے فقط جهالت راوی کے سبب سے امر جهالت هے بلکه حکم حدیث مروی کا ساته اسناد مذکور کے توقف هے جب حدیث ساته روات ثقات معروفین کے مروی هوگی تو مرتبه حسن کو پهونچیگی اور احتجاج مین یا مندرج صحیح کی بوجه اونکی قال فی شرح نخبة الفکر وان قامت قرینة ترجح جانب قبول ما یتوقف فیه کحدیث المستور الذی رجحه کثرة الطرق فهو حسن ایضا انتهى وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وهو قسمان احدهما ما لا یخلو اسناده عن مستور لم یتحقق اهلیته ولیس مغفلا کثیر الخطاء ولا ظهر منه سبب مفسق ویکون متن الحدیث معروفا بروایة مثله او نحوه من وجه آخر انتهى اور حدیث مذکور مین یهی حال هے که اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع مین ابو الدردا اور معاویه رضی الله تعالی عنهما سے نقل کیا هے اور مختصر مقاصد حسنه مین شیخ عبد الباقی زرقانی فرماتے هین حبک الشئ یعمی ویصم حسن انتهى اور اسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة مین ملا علی

قاری فرماتے ہین جبتک الشئ الیمنی وتصیم رواہ ابوداود وقد بالغ الصنعانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال السخاوی ویکفینا سکوت ابی داؤد علیہ فلیس بموضوع ولا شدید الضعف فہو حسن انتہے اور دوسرا اعتراض باوجود مجروح ہونیکے ساتہ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب وسکا نقل کیا کہ شاید یہ عبد اللہ بن انیس اور ہون سوا جہنی کے اور یہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو نہین گئے اس تاویل پر وارد نہین اسلئے کہ یہ دعوی ہے بلا دلیل اسلئے کہ جسکو تفصیل احوال و تقلیبات پانچون عبد اللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہ حکم کر سکتا ہے اور ایسا علم تفصیلی سوا علام الغیوب کی اور کو نہین پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہئے کہ جبتک بہان امتناع نہ قائم ہو کلام عاقل کے لئے محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط و تخطیہ کمر باندہنا اور محامل امکان و صحت کو چہوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہے اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہین مین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوے مین عبد اللہ بن انیس سے ملاقات کی یہ امر واضح ہی کہ عبد اللہ ابن انیس غیر ہین جہنی کے اب دیکہو یہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام کے وفات پاچکے تہی کیونکر لائق استماع ہو اور عائشہ بنت عجرد کی صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکہتے ہین کما صرح بقولہما فی رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان ہی اسواسطے کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تہی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی منتفی ہو جاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہو چکی اور صحت روایت حدیث صحابیت عائشہ بنت عجرد پر موقوف اور مبنی نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہو جای ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ زمن سے مروی ہین اور مردودیت اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لا یخفی علی الماہرین نفی صحابیت بنت عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اولنسی مردود کہدینا سراسر بے انصافی ہی **قولہ** اور واثلہ ابن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل مین سے مرجح دوسری ہی الخ

اقول پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو تا ابطال دعوی مؤلف معیار کہلجاے بعد اسکے کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جائیگا حافظ الحدیث ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثین پہلی لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

اللهُ وبتلیک دوسری وہ مایریبک الی مالایریبک کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو
بالثاء المثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف مات بالشام سنۃ خمس اوثلاث اوست وثمانین
سیوطی وروی الامام عنہ حدیثین لاتظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک دع مایریبک الی
مالایریبک الاول رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر
انتہی اور مسند خوارزمی میں بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی اب اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور
روایت امام کو واثلہ سی ساتہ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیہ کا لغو اور بیمعنی ہوچکا لیکن چونکہ موتی نے
اسمین زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہی لہذا اس سی بھی تعرض کیا جاتا ہی پہلے سمجہو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن تراسی مین جو منقول ہی سعید ابن خالد سی بقول امام نووی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہین قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست وخمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین
قالہ ابو مسہر قال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی
لیکن مؤلف نی واسطے حصول غرض تایید کلام باطل اپنے کی والصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت
اتفاقی ابن حجر اور نووی کے عمر امام کی وقت وفات واثلہ کی پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسما
کے سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونون تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سی ممکن اور صحیح ہی اور اسمین کوئی برہان امتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہین ہو سکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کی لئی صغر سن منافی نہین ہوتا البتہ سامع
اور فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہی کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کی اس سن مین ممیز اور ہوشیار اور فاہم خطاب
ہوجاتے ہین خصوصاً امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمود ابن الربیع مین کما نقلنا سابقاً عن مقدمۃ
جامع الاصول فتذکرہ اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین فرماتے ہین اور وجیہ الدین علوی
اوسکی تایید اور توضیح شرح مین کرتے ہین کہ اصح یہ ہے کہ حفظ روایت کے لئے تمیز کافی ہے
اور تعیین عمر ضروری نہین کما قالا ومن المہم معرفۃ سن التحمل الی السماع والاداء اختلف فیہ
فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمیز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان دون خمس
انتہی پس سماع امام واثلہ سی پانچ برس کی عمر مین کس طرح محال عادی ہوگا اور یہ کہنا کہ اس تھوڑی
عمر مین امام دمشق کو کیونکر گئی یہ جانا محال عادی ہی بہت نافہمی کی بات ہی اسلئی کہ ہر عاقل جانتا ہے

چار چار دن کی بچے اپنے الدین اور متکلمین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس کیا بعید ہے کہ امام صاحب کسی کی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو گئے ہون اور وہان پر امام صاحب بہی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہو اور عبد اللہ بن الحارث بن جزء کی ملاقات امام سے سولہوین برس مین جیسا کہ صاحب تنویر الحق نے طحاوی سے نقل کیا ہے ظاہر مضمون تقریب کی خلاف ہی مولف تنویر ناقل سے ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض بنقول شامی و ابن طاہر و سیر ارد ہی عمدہ مولف تنویر الحق کا ہین کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون نقل کو ثابت کری البتہ مطالبہ وسکا ساتہ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار مسلم سکہتا ہی پس مطالبہ مولف تنویر سی ساتہ اثبات مضمون نقل ادب بحث سے خارج ہے با آنکہ اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہے کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سے اشارہ طرف حدیث کی ہوتا ہے نہ طرف وضع کے پس حاصل یہ ہوگا کہ یہ حدیث منقول امام سے بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کی نزدیک ضعیف ہے تو بنابر قول ضعف اون کی مقبول ہوگی اسواسطی کہ فضائل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول ہو جاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد الحسنۃ للسخاوی والضعیف کما یعمل بہ فی الفضائل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر اس سے اگر ہم عدم ملاقات امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سے مسلم رکہین تو پہر بہی آل یہ ہے کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہی کچہہ حرج اور نقصان نہین اسواسطے کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سے ثابت ہو چکی ہی اور عنقریب اور بہی بعض وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتے کہ تابعی ہوتے الخ
اقول عجب بے انصافی ہی کہ مولف معیار کو تابعیت امام سے انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے تابعیت امام باصح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطے کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابی کفایت کرتی ہے اگرچہ روایت نہو اور احوال امام مین تو روایت بہی روایات مقبولہ مولف سے بخوبی ثابت ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مومنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

رؤیتہ احد ہما الآخر ولو لحظۃ انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام منتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من
لقی الصحابی کذلک انتہی مختصراً پس رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معتبر
منقولہ تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دارقطنی سے جو منقول ہوئی
تذکرہ ابن طاہر سے اور رؤیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہے
تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکے بعض
روایات اخر مذکورہ سابق سے کہ ناظر عاریہ مخفی نہیں بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین
تطویل کلام سے پیش نظر ہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت
دو چار اور لکھتے ہیں علامہ محمد امین حاشیہ درمختار میں بیچ ذیل قول درمختار وصح ان ابا حنیفۃ سمع
الحدیث الخ کے فرماتے ہیں قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتاباً حافلاً الحاصل
ان اصحابہ الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئاً من
ذلک ولو کان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم بہ وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی
لا یخلو من کذاب فاما رؤیتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لا شک فیہما وما وقع للعینی
انہ اثبت سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ ردّ علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤیدہ ما قال العینی قاعدۃ المحدثین
ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لان معہ زیادۃ علم نفاہ فی عقد اللآلی
والمرجان للشیخ اسمٰعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی
والحافظ العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ
ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار انتہی مختصراً اقول اور یہی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا
قاعدہ المثبت مقدم علی النافی جسکی تفصیل گذر چکی وایضاً قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ
فالمثبت مقدم علی النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل [illegible] عن علم الاصل لا ینفیہ وہو
مثبت جازم فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصراً اور یہی علامہ شامی نے
ز ابن حجر سے ذیل قول ملاقات امام میں بنت عجرد سے نقل کیا ہے وزاد علی من ذکرہ ہہنا ممن
روی عنہم الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ سنۃ ۸۸ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن
سعید ووفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنۃ ۹۹ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ التبیغ الفقہاء الحنفیہ مین فرماتے ہین فانہ ای الامام ابا حنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہے اور قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی مسند امام مین فرماتے ہین انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان العلماء اتفقوا علی ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہے اب منصفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوے اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی ائمہ ثلاثہ کے بلند کیا اور آیہ کریمہ والذین اتبعوہم باحسان الخ مین کہ مراد اوس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین ہین داخل ہوے قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل اعلی واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہے ثم قال بعد ما اطال الکلام ناقلا عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطا لم یشترط علیہم وہو الاتباع باحسان انتہے وہکذا فہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ بعضے مخصوص اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی ائمہ مجتہدین کی بہت ہین کہ ذکر اونکا مفضی الی التطویل ہے لیکن فضیلت خاص تابعی ہونیکی کہ جسمین بحث تہی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمۃ الثلاثۃ کافی ہے مرتبہ ثبوت و وضوح کو پہونچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مؤلف و جوابات مزخرفات اوسکے سے اور احادیث موضوعہ منقولہ مؤلف سے ہمکو کچہہ بحث نہین اسواسطے اوسکے رد و قبول مین ہم بحث نہین کرتے اور فی الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربعہ بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہین لیکن بعض کو نمین سے اللہ تعالی نے بعض فضائل کے ساتہ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربعہ کے ساتہ فضیلت تابعیت کے اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفۃ عارف شعرانی میزان مین فرماتے ہین روی الامام ابو جعفر الہرماوی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابو حنیفۃ من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطا فی الدین وابعدہم عن القول بالرای فی دین اللہ عز وجل الخ وقال ایضا وروی الہرماوی ایضا عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال دخلت الکوفۃ فسألت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فقلت من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ

فقلت من اعبد الناس واکثرہم اشتغالا فی العلم فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فما سالتہم عن خلق
حسن من الاخلاق الحسنۃ الا وقالوا کلہم لانعلم احدا تخلق بذلک غیر الامام ابی حنیفۃ انتہی اور
اسیطح اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہی اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہ نہین کہ تنقیص ہو
اور ائمہ مجتہدین کی اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ اخر کا بلکہ غرض یہ ہی کہ تعصبین
منکرین جو فضائل و تعبیہ امام کو بحیل و تدابیر اوٹہاتے ہین اور سوداے اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکے
دماغ مین بسا ہی اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت و تعصب پر مسلمین منصفین کو اطلاع ہوجاے تا اوجہ
وجیہ ورطۂ ہلاکت مین نگرین **قولہ** اگر عدم تسلیم سی الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سی
یہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہم فلانے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سے مساوات اپنی
اور نفی فضل اوسکا ہوتا ہے تو امام کے کلام کو اس محل پر محمول کرکے ایک نکتہ اور قرینہ بیان
تابعیت کا ٹہرایا ہے اور یہ مقصود نہین کہ یہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہے اوپر بیان تابعیت کے
یا اس کلام کا محل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسے شبہات ہیکہ
قلت فہم و تدبر پر شاہد عدل ہین اور جبوقت تابعیت امام ساتہ نقول مقبولہ مولف معیار و بروایات
مذکورہ مولف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لاچکا بکمال
قوت ثابت ہوچکی پس بہت ظاہر ہے کہ ایسے امر محقق و ثابت کی لیے احتیاج طرفداروانہ کے
کیا ہے پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر بطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحق الحق
و یہدی السبیل **قولہ** یہ سب ابیات ہے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کی نزدیک
معتبر ہے اور مولف معیار بہی اونکے نقول کو مسلم الصحۃ رکہکر اونکے کلام سے جابجا استناد کیا ہی
انہین ثقات معتبرین نے یہ امور احوال امام مین نقل کیے ہین جیسے امام نووی نے تہذیب الاسما
مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے
میزان مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام
مین ہم دوچار نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کرکے لکہتے ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب
مذکورہ مین دیکہلے اور سوا مذکورین کی ہزارون علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہ امور نسبت امام صاحب
کی نقل کرتے ہین ماہرین علوم اور مصنفین تواریخ و سیر پر یہ امر بہت واضح ہے قال الامام النووی

في تهذيب الاسماء عن سفيان بن عيينة قال ما قدم مكة في وقتنا رجل اكثر صلوة من ابي حنيفة وعن
يحيى ابن ايوب الزاهد قال كان ابو حنيفة لا ينام الليل وعن ابي عاصم النبيل قال كان ابو حنيفة
يسمى الوتد لكثرة صلوته وعن زافر بن سليمان قال كان ابو حنيفة يحيي الليل بركعة يقرء فيها القرآن
وعن اسد بن عمرو قال صلى ابو حنيفة صلوة الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وكان عامة الليل
يقرء القرآن في ركعة وكان يسمع بكاؤه حتى يرحمه جيرانه وحفظ عليه انه ختم القرآن في الموضع الذي
توفي فيه سبعة آلاف مرة وعن الحسن بن عمارة انه غسل ابا حنيفة حين توفي وقال غفر الله لك
لم تفطر منذ ثلاثين سنة ولم تتوسد يمينك بالليل منذ اربعين سنة وقد اتعبت من بعدك وعن
ابن المبارك ان ابا حنيفة صلى خمسا واربعين سنة الصلوات الخمس بوضوء واحد وكان يجمع القرآن

[illegible]

یہ ہوگا کہ یہ امور بدعت شنیعہ ہیں نہ یہ کہ بقول ان اکابر کی جھوٹ ہو جاوین غایت یہی کہ نعوذ باللہ منہا
حضرت امام بدعتی قرار پاوینگی لیکن قول غلطی نقل کا ساتھ ایسی براہین باطلہ مزعومہ کی اسر ہمعنی ہے
اور یہی کلام مولف کا اسجگہہ بر موافق اصطلاح مناظرین کی معارضہ ہوگا اور ہم بیشتر کتب مناظرہ سی نقل
کر چکی ہین کہ نقل پر معارضہ بلکہ نقض و منع وارد کرنا بھی صحیح نہیں آور جو یہ کہا ہی کہ امام کی تو یہ شان ہین
ہی کہ اپنی تخلیف شاق اور بدعات کو انکی طرف نسبت کیا جاوی عجب [illegible] کلام ہی اسلئے کہ جنکو خود
مولف بیان ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور [illegible] [illegible]
انکو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب میں وہ کذاب اور عاصین ہین تو [illegible]
سب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا اسر باطل اور طعنہ ہی اور صحابہ کبار [illegible]
اور سلفین ابرار کی اسلئے کہ بدعت لغت مین کہتے ہین اُس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق
[illegible]
[illegible]
[illegible]
دیتا ہی اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت [illegible]
[illegible] اور [illegible] کے نزدیک بدعتی کہلاتا ہے
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

والکلام فی دقائق التصوف واما مکروہۃ کزخرفۃ المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیۃ واما عند الحنفیۃ فمباح
کالمصافحۃ عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیۃ واما عند الحنفیۃ فمکروہۃ والتوسع فی لذید الماکل والمشارب والملابس
والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلفوا فی کراہۃ بعض ذلک قال الشافعی رحمہ اللہ تعالی ما احدث
مما یخالف الکتاب والسنۃ والاثر او الاجماع فہو ضلالۃ وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا من ذلک
فلیس بمذموم وقال عمر رضی اللہ تعالی عنہ فی قیام رمضان نعمت البدعۃ ہذہ ہذا آخر کلام الشیخ النووی
فی تہذیب الاسماء واللغات انتہی وقال العلامۃ ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم
یکن معروفا فی کتاب ولا سنۃ ولا اجماع الابتداع اذا کان من اللہ سبحانہ وحدہ فہو اخراج الشیء من
العدم الی الوجود وہو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی اللہ تعالی فاما الابتداع من المخلوقین فان
کان فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ فہو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب اللہ الیہ
وحض علیہ او رسولہ فہو فی حیز المدح وان لم یکن مثالہ موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فہذا
فعل من الافعال المحمودۃ لم یکن الفاعل قد سبق الیہ ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع بہ
لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد جعل لہ فی ذلک ثوابا فقال من سن سنۃ حسنۃ کان لہ اجرہا
واجر من عمل بہا وقال فی ضدہ من سن سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا وذلک اذا
کان فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ ویعضد ذلک قول عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ فی
صلوۃ التراویح نعمت البدعۃ ہذہ لما کانت من افعال الخیر وداخلۃ فی حیز المدح سماہا بدعۃ ومدحہا
وان کان صلی اللہ علیہ وسلم قد صلاہا الا انہ ترکہا ولم یحافظ علیہا ولا جمع الناس علیہا فمحافظۃ عمر علیہا
وجمع الناس لہا وندبہم الیہا بدعۃ لکنہا بدعۃ محمودۃ ممدوحۃ انتہی وقال الشیخ علی المتقی فی جامع
الکلام البدعۃ منقسمۃ الی واجبۃ ومحرمۃ ومکروہۃ ومباحۃ والطریق فی ذلک ان تعرض البدعۃ علی قواعد
الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فہی واجبۃ او فی قواعد التحریم فمحرمۃ او فی الندب فمندوبۃ او المباح
فمباحۃ انتہی مختصرا وہکذا فی الطریقۃ المحمدیۃ للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر ومصباح الزجاجۃ
شرح سنن ابن ماجہ والطیبی شرح المشکوۃ واللمعات وغیرہا مگر ہم نے بنظر اختصار وحصول مقصود بقدر مذکور
عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہیں کیں پس اول تو یہ ہے کہ افعال ائمہ مجتہدین و تابعین کو
جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الخ سے ظاہر ہے بدعت کہنا

بڑا رخنہ دین مین ڈالنا ہے اسواسطے کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوے تو تقلید
انکی کیجائیگی اور اعتماد کسکے اعمال پر ہوگا بلکہ افعال اونکے داخلِ سنت ہین اسی سبب سے بعض علماء
محققین فرماتے ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہے جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہو اور موافق تعریف
امام نووی اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتے ہین لیکن بدعت حسنہ ہے نہ سیئہ اور موجب
مدح و ثواب ہے نہ باعثِ ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مؤلف نے جو اپنے زعم مین ان
افعال کو بدعت سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ بدعت وہی ہے
کہ مخالف ہو حق متلقی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد
خلاف المعروف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی
ہذا التعریف فی ہامش الخزائن الی الحافظ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لابد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین و انکارہم المسح علی الخفین و نحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ و استحسان و جعل ذلک دینا قویما و صراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو کہ
اوسکے جواز کی کوئی اصل کتاب و سنت اور اجماع امت سے ہاتھ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین کیونکر
داخل ہوگا بالجملہ جونسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوے اوسکے تقدیر پر افعال مذکورہ امام موصوف
ذم نہین بلکہ سب صحیح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھ افعال صحابہ کرام اور ساتھ تقریر رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس سمجھا جائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب ہے
اب سنو کہ احادیث منقولہ مؤلف کہ جنسے وہ بدعیت عبادات مرویہ امام کے بیان لایا ہے اور
اوسمین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ پہلی حدیث اَحَبُّ الصَّلٰوۃِ اِلَی اللّٰہِ
صَلٰوۃُ دَاؤُدَ وَاَحَبُّ الصِّیَامِ اِلَی اللّٰہِ صِیَامُ دَاؤُدَ الخ سے یہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ
صلوۃ اور صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسکے فرماتے اور صیام نوافل اسطور پر کہتے اسواسطے
کہ مخالف جواز اور رضامندی الٰہی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے تھے
اور حال یہ ہے کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتے تھے اور کسی مہینے مین تین روزہ اور کسی مین زیادہ اور کسی مین کم رکھتے تھے اور احادیث
دال اسپر بہت ہین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم حتی نقول لا یفطر و یفطر حتی نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قرآن شریف
مین قیام شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اَنَّکَ تَقُوْمُ اَدْنٰی مِنْ ثُلُثَیِ اللَّیْلِ وَنِصْفَہٗ
وَثُلُثَہٗ پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جسوقت مخالف عمل داود علیہ السلام کے واقع
ہوا تو یہ بات محمل کئی کہ اگرچہ عمل داود علیہ السلام کا اللہ تعالی کو بہ نسبت اورون کے پسند ہے
لیکن اس پسند ہونیسے نفی پسند ہونے اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کی لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض
حیثیات سے عمل داود علیہ السلام کا پسند ہوا اور بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسرے انبیا اور اتقیوں کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہے جیسے وارد ہوا ہے عن ابن عمر قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ اَحَبَّ اسمائکم الی اللہ عبد اللہ و عبد الرحمان رواہ مسلم دیکھو احب ہونے اسم
عبد اللہ اور عبد الرحمان سے نزدیک اللہ تعالی کے یہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالی کو محبوب نہین
اور سوا ان نامون کے اور نام رکھنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام
محمد اور احمد کیون تجویز فرماتا قال الملا علی القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث اِنَّ احب اسمائکم الخ قیل ای
بعد اسماء الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علی ان الاسمین لیسا باحب من اسم محمد فہما فی رتبۃ ملتحقا
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہے و اسی طرح سے حال ہے
حدیث انس رضی اللہ تعالے عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنی بہت پسند رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کو کپڑے مین جسکو
پہنتے تھے چادر یمانی تھی اب اس سے یہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند نتھا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی و ابو داود اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہ ہے کہ یہ ننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند تہا
درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بھی بہت پسند تھے اور اس سے یہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

نہ تھے یا یہ کہ بعض حیثیات سے حبرہ پسند تھی اور بعض حیثیات سے قمیص کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین ما سیاتی من ان احب الثیاب عندہ کان القمیص اما بما اشتہر من ان المراد فی مثلہ انہ من جملۃ الاحب
کما ورد فی کثیر من الاشیاء انہ افضل الاعمال والعبادات واما بان افعل التفضیل راجع الی الصفۃ فالقمیص احب
الانواع باعتبار الصنع والحبرۃ احب الانواع باعتبار اللون انتہی اور اسیطور بہت حدیثین دال اس
مضمون پر وارد ہین کہ ہمنے بخوف تطویل ذکر اوسکا اور یہی بیان قاعدہ استعمال افعل التفضیل کا کہ متعلق
علم معانی ونحو سے ہے اور مفید تھا یہانپر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود سمجھ لیگا اور حق کو
باطل سے امتیاز دیگا اور اسیطرح حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینام اول اللیل ویحیی آخرہ الخ
سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض
نوافل کو بجہت ادائے حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث شفقت اور رفق مومنین کے
ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے یہ نوافل بجالاتے دیکھینگے تو بجاذبہ شوق اقتدا
اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اونپر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین فتور ہوگا کما قال فی
جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یواصل ونہی امتہ عن الوصال وقد ترک بعض
النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور بانیہمہ شوق عبادت اور ذوق طاعت کبھی کبھی
باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پائے مبارک ورم کر جاتے تھے اخرج
فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی تورمت قدماہ وفی اخری
انہ صلی حتی انتفخت قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام
ابد کو کہ بنظر مصالح کے تھا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح
اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اوسکا عنقریب آتا ہے اور اقوال ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے
بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور یہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ
تعالی عنہ نے قسم کھائی تھی کہ مین تمام شب قیام کرونگا اور ہمیشہ روزہ رکھونگا اور عورتون سے
نکاح نہ کرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول
قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح النساء فسال عن یمینہ فنزل

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی عثمان بن مظعون فجاءہ فقال یا عثمان ارغبت عن سنتی قال لا واللہ یا رسول اللہ ولکن سنتک اطلب قال فانی انام واصلی واصوم وافطر وانکح النساء فاتق اللہ یا عثمان فان لاہلک علیک حقا وان لضیفک علیک حقا وان لنفسک علیک حقا فصم وافطر وصل ونم رواہ ابو داود

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ انتہی اور تفسیر نیشاپوری میں مذکور ہے کہ عثمان ابن مظعون
رضی اللہ تعالی عنہ نے بہت سی باتیں رہبانیت کی جو خلاف سنت نہیں اختیار کرنا چاہی تھیں
کما قال عن عثمان بن مظعون انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال غلبتنی
نفسی عزمت علی ان اختصی فقال مہلا یا عثمان فان خصاء امتی الصیام فقال ان
نفسی تحدثنی بالترہب قال ترہب امتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوات فقال
تحدثنی نفسی بالسیاحۃ قال سیاحۃ امتی الغزو والحج والعمرۃ فقال ان نفسی تحدثنی
ان اخرج مما املک فقال الاولی ان تکفی نفسک وعیالک وان ترحم المسکین والیتیم وتعطیہ
ما فضل من ذلک فقال نفسی تحدثنی ان اطلق خولۃ فقال الہجرۃ فی امتی ہجرۃ ما حرم
اللہ تعالی قال فان نفسی تحدثنی ان لا اغشاہا قال ان المسلم اذا غشی اہلہ او ما ملکت یمینہ
فان لم یصب من وقعتہ تلک ولدا کانت لہ وصیفا فی الجنۃ وان کان لہ ولد مات قبلہ او
بعدہ کان لہ قرۃ عین وفرح یوم القیمۃ وان مات قبل ان یبلغ الحنث کان لہ شفیعا ورحمۃ
یوم القیمۃ قال فان نفسی تحدثنی ان لا اکل اللحم قال مہلا یا عثمان انی اکل اللحم اذا وجدتہ
ولو سألت اللہ تعالی ان یطعمنی کل یوم فعلہ قال فان نفسی تحدثنی ان لا امس الطیب
قال مہلا فان جبرئیل یامرنی بالطیب وقال لا تترکہ یوم الجمعۃ ثم قال یا عثمان لا ترغب عن
سنتی انتہی مختصرا پس یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
سوا ترک سنت کے ان امور میں اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کی مضرت بھی ملاحظہ فرمائی
تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا اترغب عن سنتی نہ یہ کہ قیام تمام شب اور
صیام ایام بدون سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سے چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری
اس مضمون کو افادہ فرماتے ہیں حق النفس الرفق بہا وحق الاہل فی القیام بنفقتہم واصلاح حالہم
فان اتعبت نفسک بحیث تضعف عن القیام بما یجب علیک من ذلک انتہی اما طول عبادات نوافل
اللہ تعالی کی بطوریکہ جسمیں اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد نہو جیسے قیام شب اور صیام
منقول امام ابو حنیفہ رح سے جائز بلکہ بعض مبتدئین شائقین کی نسبت اولی اور بعض پر بنظر مصالح خاصہ
کے ضروری ہے اور نہی اسکی حدیث مذکور سے جو باب عثمان بن مظعون میں وارد ہے

نہین سمجھی جاتی اور حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص بھی اسطرح بدعتیت اعمال منقولہ امم پر دلالت
نہین کرتی اسواسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عبد اللہ بن عمرو کو بجہت احتمال
لحوق ضعف کے آخر عمر مین اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے تھا چنانچہ
حدیث بخاری جو مروی ہے محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قال قال لی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ الم اُخبر انک تصوم النہار و تقوم اللیل فقلت بلی یا رسول
اللہ قال فلا تفعل صم و افطر و قم و نم فان لجسدک علیک حقا و ان لعینک علیک حقا
و ان لزوجک علیک حقا و ان لزورک علیک حقا و ان بحسبک ان تصوم من کل شہر
ثلثة ایام فان لک بکل حسنة عشر امثالہا فاذا ذلک صیام الدہر کلہ فشددت علیہ فشدد
علی قلت یا رسول اللہ انی اجد قوة قال صم صیام نبی اللہ داود ولا تزد علیہ قلت وما کان
صیام نبی اللہ داود قال نصف الدہر قال فکان عبد اللہ یقول بعد ما کبر یا لیتنی کنت قبلت
رخصة النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی وقال العلامة العینی فی باب صوم الدہر ای فی بیان
صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم فی الترجمة لتعارض الادلة واحتمال ان یکون عبد اللہ
بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن تتضرر بسرد
الصوم ویبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب فی مطلق الصوم انتہی اور یہی فرمایا اور قول انک لا تستطیع
ذلک الخ کے قد علم صلی اللہ علیہ وسلم باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ
ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالة الراہنة لما علمہ صلی اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ
المشقة ویفوت ما ہو اہم من ذلک انتہی اور امام مالک رحمة اللہ علیہ موطا مین فرماتے ہین انہ سمع
اہل العلم یقولون لا باس بصیام الدہر اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن صیامہا وہی
ایام منی ویوم الفطر ویوم الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک آہ اور علامہ زرقانی شرح
موطا مین اس قول پر فرماتے ہین وحجة الجمہور انہا استحباب صوم الدہر لاطلاق الادلة و بقولہ صلی اللہ
علیہ وسلم من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائی وابن
خزیمة وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ فلا یدخلہا او علی بمعنی عن ای ضیقت عنہ قال
الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت میں احتمال مضرت آیندہ کا تھا اس واسطے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے اس ساتھ رفق کے اور نہی تشدد سے فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا بصراحت ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نہ کیا اور موافق عادت قدیم اپنی کے
مجاہدہ و ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر یہ فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کا کیونکر بمداومت کرتے اور یا لیتنی کنت قبلت رخصة [illegible]
صلی اللہ علیہ وسلم کیوں فرماتے اور اتنا [illegible] ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادة
میں فرماتے ہیں عن ابی قتادة ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم
ای انت فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبه قال رضینا باللہ ربا
وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ علیہ وسلم نبیا و رسولا فجعل عمر یردد هذا الکلام حتی سکن
غضبه فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم الدهر کله قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم
ولم یفطر انتهی فی شرح [illegible] الدعاء علیه [illegible] ان یکون اخبارا قال الطیبی [illegible]
[illegible] شیئا [illegible] لم یکن بامر الشارع [illegible]
[illegible] اذا اعتاد ذلک [illegible] ریاضة [illegible] یتعلق بها مزید ثواب [illegible]
[illegible] المفطرین [illegible] قال الشافعی ومالک هذا فی حق من ادخل النهی فی الصوم
واما من لم یدخلها فلا باس علیه فی صوم ما عداها لان ابا طلحة الانصاری وحمزة بن عمرو الاسلمی کانا
یصومان الدهر سوی هذه الایام ولم ینکر علیهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علة النهی ان ذلک
الصوم یجعله ضعیفا فیعجز عن الجهاد وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیه قال ابن همام یکره صوم الدهر
لانه یضعفه او یصیر طبعا له ومبنی العبادة علی مخالفة العادة انتهی مختصرا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ
کرام کو کہ جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا مولف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے
اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور مذاہب مجتہدین صحابہ
اور تابعین میں کیسے لاتا ہے ایسی سنت مقررہ مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ
تسلیم و قبول ایسی امور کی بھی پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہے اور یہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو کے

[illegible] وقال [illegible] وصححه [illegible] في رواية بلا استصوم الدهر قال [illegible]

[illegible] بن حمزة فقال من صام الدهر [illegible] الحديث [illegible] الآية

[illegible] كان [illegible] من اصابه [illegible] المصطفى [illegible]

[illegible] محمول على من تضرر به او فوت [illegible]

[illegible] وسلم [illegible]

[illegible] حمزة بن عمرو [illegible]

[illegible] اذا اعتاده [illegible]

[illegible] الحديث [illegible]

[illegible] محمول على حقيقته [illegible]

[illegible] يتعقب بانه صلى الله عليه وسلم قال [illegible]

[illegible] ولا افطر [illegible] بان لا اجر [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] لا صام ولا افطر محمول على التحريم قال النووي قوله صلى الله عليه وسلم

صوم يوم وفطر يوم لا افضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد ظاهر في الحجة

وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن عمرو ومن في معناه

وتقديره لا افضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه حمزة بن عمرو

عن السرد ويرشده الى يوم ويوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه وبينه له لان

تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفى شرح موطا مين لكها هے كه امام

شافعی نے مکروہ ہست در آثار مختلف در این باب بانکه صوم دهر مشروع است برای کسی که ضرر نداشته

باشد و فوت حقی گمان نبرد و مستحب ست برای غیر آن و مذهب مختار

حنفیه موافق قول مالک ست که چون ایام منهیه افطار کند در صوم دهر هیچ باکی نیست کذا

فی العالمگیری انتهی اب اس تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نوافل جو عبد اللہ بن عمرو بجا لاتے

پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی اور یہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو کی احوال میں آلم اُخبر
انک تصوم الدھر وتقرأ القرآن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا
خیرا وفی روایۃ قال واقرأ القرآن فی کل شہر قال قلت یا نبی اللہ انا اطیق افضل من
ذلک قال فاقرأہ فی سبع لا تزد الحدیث اسکا حال یہ ہی کہ جواب بدعت جیسے صوم دہر کا اس حدیث وارشاد
اسکی سے ہم دیکھے اب باقی رہی تلاوت قرآن تو اوسکا حال یہ ہی کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینے میں یا سات
روز میں عبد اللہ بن عمرو کو واسطے رفق اور مصلحت ادای حقوق کی تھا جیسا کہ صوم میں گذرا نہ واسطے
کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مطلقاً حرام و مکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحب
ان لا یقرأ القرآن فی اقل من ثلثۃ ایام قال النووی اختلف عادات السلف فی وظائف القراءۃ فکان
بعضہم یختم فی کل شہر وہو اقلہ واما اکثرہ فثمان ختمات فی یوم ولیلۃ علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی
رضی اللہ تعالی عنہ اکثر من ذلک انتہی قال الکرمانی فان قلت مقتضی لا تزد ان لا یجوز الزیادۃ قلت لعل النہی
بالنظر الی المخاطب خاصۃ لعجزہ وضعفہ والنہی لیس للتحریم انتہی وقال فی فتح الباری ما ملخصہ ان النہی عن الزیادۃ
لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب وعرف ذلک من قرائن الحال التی ارشد الیہا السیاق
وہو النظر الی عجزہ عن سوی ذلک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاہریۃ فقال یحرم ان یقرأ القرآن فی اقل
من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انہ لا تقدیر فی ذلک انما ہو بحسب النشاط والقوۃ فعلی ہذا یختلف باختلاف
الاحوال والاشخاص فمن کان من اہل الفہم وتدقیق الفکر استحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود
من التدبر واستخراج المعانی وکذا من کان لہ شغل بالعلم او غیرہ من مہمات الدین ومصالح المسلمین العامۃ
یستحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بما ہو فیہ ومن لم یکن کذلک فالاولی لہ الاستکثار ما امکنہ من غیر
خروج الی الملل ولا یقرؤہ ہذرمۃ انتہی ملخصا وقال الامام النووی فی تہذیب الاسماء قال الحمیدی کان
الشافعی رحمہ اللہ تعالی یختم فی کل یوم ختمۃ انتہی تو دیکھو جسوقت آدمی ختم سے زیادہ تین روز میں علی رضی اللہ
تعالی عنہ سے پہنچے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الخ کے اگر ہم
ختم سے زیادہ پڑھنا شب و روز میں سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہیں ہی جسکو حضرت
حق سبحانہ یہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری ایک رات میں [illegible] تلاوت
اور حقوق ضروریہ عباد و عبادت کو ادا کرے تو ختم سے زیادہ سکو وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ہے

اُخبر انک تصوم الدہر وتقرأ القرآن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا خیرا وفی روایۃ قال واقرأ القرآن فی کل شہر قال قلت یا نبی اللہ انا اطیق افضل من ذلک قال فاقرأہ فی سبع لا تزد الحدیث [illegible]

کما لا یخفی اور حدیث ابی داود جو مروی ہے عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہیں
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جسے مؤلف ذی اوپر کراہت ختم قرآن کی بیچ کم کے
تین دن سے استدلال پکڑا ہے جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ بارہ حدیث
ابی داود میں جو یہ واقع ہے لا یفقہ من قرء القرآن فی اقل من ثلاث کیا معنی ہیں تو سنو کہ معنی اسکے
یہ ہیں کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم میں ختم کرنیوالا نہیں کر سکتا اور یہ حکم بحسب اشخاص کے
مختلف ہے لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہیں بغیر
اسکے بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہے اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
فی الجملہ ہو چکا دلیل واضح ہے اسبات پر کہ نہی بیچ باب ختم قرآن کے کم میں تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور بہ نسبت بعض اشخاص کے ہے نہ بہ نسبت کل کے اور معلل ہے ساتھ لحوق ملالت اور کثرت
عجلت کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے
اسکو یہ بھی نہیں ہے قال العلی القاری فی المرقاة عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال لم یفقہ ای لم یفہم فہما تاما من قرء القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر
من الایام لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ والتفکر فیہ بسبب العجلة والسلالة قال الطیبی ای لم یفہم
ظاہر معانی القرآن واما فہم دقائق القرآن فلا یفی بہ الاعمار والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم تتفاوت
الفہم بحسب الاشخاص والافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قراتہ فہو حاصل لمن فہم ولمن لم یفہم بالکلیة
للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعة من السلف فکانوا یختمون القرآن فی ثلث دائما وکرہوا
فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجة علی ما ہو الاصح عند الاصولیین
فختم جماعة فی یوم ولیلة مرة وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعة من لا یحصون
من کثرة وزاد آخرون علی الثلاث فختم جماعة مرة فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر وآخرون
فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابة وغیرہم وقال النووی المختار ان ذلک یختلف
باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر یحصل لہ
کمال فہم ما یقرء ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر علی قدر
لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہولاء فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالة

والهذرمته وهی اسرع فی القراءة وقال النووی کان واحد من الصوفیة یختم فی اللیل اربعا وبالنهار
اربعا وقد روی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انه کان یختم فی اللیل
والنهار سبعین الف ختمة انتهی مختصرا اور یہ کہنا کہ شب و روز میں تین ختم پورے ہونا نہیں ہو سکتا
باطل ہوا اسلیے کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھ ختم شب و روز میں کیا کرتے تھے تو بس جسطرح اور اکثر صحابہ
تین ختم پورے کرتے تھے اسیطرح امام صاحب تین ختم پورے کرتے تھے اور یہ کہنا کہ کرامت ایک امر
اتفاقی ہے ہمیشہ نہیں ہوتی مزعوم فاسد اور قول کاسد ہے اسواسطے کہ کرامت کہتے ہیں اس امر مخالف
عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی آئین قید اتفاقی ہونیکی اصطلاح
جدید ہے جانب مؤلف معیار سے چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی
عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقلہ من المرقاة والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر
اما الثانی وهو ان یظهر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیء من الدعاوی فذلک الانسان
اما ان یکون صالحا مرضیا عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثا مذنبا والاول هو القول بکرامات
الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازه انتهی علی قدر الحاجة وهکذا فی عامة کتب العقائد اور یہ قول
شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنها التشدد وحقیقته اختیار عبادات شاقة لم یامر بها الشرع الخ
جسکا حاصل یہ ہے کہ وہ تشدد عبادات میں جو شرع میں مامور بہ نہیں ہے بلکہ مخالف ہے جیسے حلف
کرنا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات
شاقہ کا جنسے ملالت اور ضعف کی لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا یہ بھی
کبھی سبب تحریف دین پڑ جاتا ہے چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم اسپر دال ہے فاذا
صار هذا المتعمق او المتشدد معلم قوم ورئیسهم ظنوا ان هذا امر الشرع ورضاه وهذا داء رهبان الیهود
والنصاری لیکن مؤلف نے اسکو واسطے غرض تطبیق کلامہ اونکے کے اور بدعا اپنے کے حذف کر دیا ہے
مضرت نہیں پہونچاتا اسلیے کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونوں صحابیوں کو واسطے
احتمال وقوع تحریف کی تھی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک محققین محدثین کے بجہت
ملال و حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کی عبد اللہ بن عمرو کو نہی اور عثمان بن مظعون کو نہی
حلف ترک حقوق واجبہ کی تحریمی تھی اور احوال منقولہ امام میں ان امور نہی کوئی بھی موجود نہیں پس افعال او

اس قول سے کچھ نکر قابل رد او بدعت قرار دیے جاوین وقدم تفصیلہ قد ذکر بلکہ افعال سنۃ ونکے موافق عزیمت اور سنت تھے دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اس باب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض صحابہ کو کثرت عبادات شاقہ سے بجہت خوف ملالت لاحقہ کے تھا نہ بجہت مکروہ اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدۃ رابعہ مین فوائد حدیث مالک بن حویرث میں فرماتے ہین الرابع فیہ بیان شفقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورافتہ بامتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام علیہا بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ انشط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف ما یشق علیہ فانہ تعرض لان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد وانما قال علیہ السلام خشیۃ الملل اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ ورہبانیۃ ابتدعوہا الاتری ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ ثم مع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ من السلف لا باس بہ قال النووی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ومرۃ قال لا باس بہ ما لم یضر ذلک بصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ ور اگر شبہہ پڑے کہ تجویز کرنا امام مالک وجماعۃ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کے ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ طاقت سابقین کی بحسب عزم اور ہمت اور کثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی ہے پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور صناعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکے لیے بلا کراہت جائز ہی اور بہ نسبت اوسکے یہ قیام تمام شب خارج طاقت نہین کہ منافی حدیث کلفوا من العمل الخ کی ہو اور جس کسی کو امور مذکورہ مین سے کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بلا کراہت بدل جاویگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین اس مضمون پر دال ہے ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور یعامل بکم معاملۃ الملول ای تعبدہ علی فتور فاعبدوہ بما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہ کلام صاحب فتح الباری کا الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمتہ ورخصتہ والاعتقاد ان الاخذ بالارفق الموافق اولی من الاشق المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات بدعیت امور مذکورہ اس سے نہین ہو سکتا اسواسطے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ حدود شرعیہ سے جو عزیمت اور رخصت کے ہون

مسلمان کو تجاوز نچاہیئے اور مناسب اور موافق عبادت اولے ہوتی ہے اشق مخالف ہے پس عبادات
امام کب خارج تہی حدود عزیمت و رخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تہے تو کلام فتح الباری سے
کیا مضرت ہوگی دیکہو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تہی پس
یہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہ امور مخالف شرع تہے اور یہ جو مولف معیار نے کہا پس مداحین جو قصے اہی
ع امام مین نقل کرتے ہین ساتہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہونچے اور نیز مخالف سنت ہین
جواب اسکا منفصلا کلام سابق سے کہل چکا کہ یہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار اور حکایات
احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کہنے شرط کی ہے تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل مرسل
یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطے تسلسل اور اتصال
شرط کرنا عجب ہے ومن ادعی فعلیہ البیان دیکہو جو حدیث واسطے عمل کرنیکے تلاش کیجاتی ہے تو پہونچنا
اوس حدیث کا عامل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پایا اوسکا واسطے
عمل اور قبول کے کافی ہے قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح من اراد العمل بحدیث من کتاب
فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا باصل معتمد محقق اجزاہ انتہی
پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین تفصیل مذکور ہین تو ہمارے قبول کرنیکو یہ امر کافی
ووافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید ہے بزعم فاسد غیر سدید
نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات ونستعین بجنابہ فی کفایۃ
المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات **قال** صاحب التنویر باب دوسرا بیچ بیان تقلید
ائمہ اربعہ کے فرمایا اللہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ قولہ اصل غرض مولف کی
اقول وبعونہ احول آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون نازل ہوئی تہی بیچ
جواب شبہہ مشرکین کے جو کہتے تہی کہ یہ اللہ تعالی کا برتر ہی اسبات سی کہ رسول اوسکے بشر ہون اور مقصود
اس شبہہ سی انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم پوچہو اپنے
اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سی یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مردون کے نہین بہیجا اور اسی طریق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

قال صاحب التنویر باب دوسرا بیچ بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرمایا اللہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون یعنی پس پوچہو اہل ذکر سے اگر تم نہین جانتے ...

عطا کیا قال فی التفسیر الکبیر و النیشاپوری الشبهة الخامسة ان قریشا کانوا یقولون ان الله اعلی و اجل ان یکون رسوله بشرا فاجاب سبحانه بقوله وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا و المراد ان هذه عادة مستمرة من اول زمان الخلق و التکلیف ثم انهم کانوا مقرین بان الیهود و النصاری اصحاب العلوم و الکتب فامرهم الله سبحانه اعنی قریشا بان یرجعوا فی هذه المسئلة الیهم لیبینوا لهم ضعف هذه الشبهة و سقوطها و ذلک قوله فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ انتهی مختصرا و قال فی البیضاوی فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ اهل الکتاب و علماء الاخبار لیعلموکم انتهی و هکذا فی الکشاف و المدارک اور لفظ اہل کا اس جگہ بمعنی والیون اور صاحبون کے ہے کما فی القاموس اہل الامر ولاته انتہی پس اہل ذکر سے متولین فن کے یعنی جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا اخبار ماضیہ کے ہین اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہے نہ واسطے خصوص مورد کے تو اس آیۂ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہۂ مشرکین کے محل خاص مین نازل ہوئی تھی بمقتضای عموم لفظ کے ایجاب سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیه فی الدین کا ہی اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا علماء اور واقفین اس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہے احکام متعددہ استنباط کرتے ہین منجملہ اوسکے یہ ہے کہ جس وقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیه دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اوس امر کی طرف رجوع کرے اور سیکھے اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنی مان لینا قول کا بغیر معرفت دلیل کے اسلئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامتی اوسکے کی معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہین ہی قال العلامة السمهودی فی العقد الفرید التقلید قبول القول بان یعتقد من غیر معرفة دلیله فاما مع معرفة دلیله فلا یکون الا المجتهد لتوقف معرفة الدلیل علی معرفة سلامته عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض و معرفة السلامة عنه متوقف علی استقراء الادلة کلها و لا یقدر علی ذلک الا المجتهد و من لم یوجب البحث عن المعارض و اکتفی بمجرد معرفة الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفته من غیر مجتهد اذ لا وثوق لمعرفة غیره فی الادلة الظنیة انتہی پس بالضرور یہ آیۂ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال السید السمهودی فی العقد الفرید دلیل وجوب تقلید غیر المجتهد مجتهدا قوله تعالی فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ انتہی و قال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید و من لم یکن له قدرة وجب علیه اتباع من ارشده الی ما کلف به ممن هو من اهل النظر و الاجتهاد و العدالة و سقط

عن الفاجر تکلیف العاجز بحث و النظر العجز و لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و لقوله عز و جل فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهي الاصل في اعتماد التقليد كما اشار اليه المحقق ابن الهمام انتهى
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو مشتمل ہو اوپر مجموع مسمیات غیر محصورہ کے
علی سبیل الاستغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح له انتهى
وقال فی التوضیح و العام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له انتهى پس لفظ اہل
الذکر کہ جو وارد ہوا آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جاوے اور مراد لیجاوے اس سے جمیع اہل الذکر علی سبیل
الاستغراق و اسی عموم پر اسکو باقی کہا جاوے تو مقصود آیہ شریفہ کا کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھ
سوال کرنے اہل کتب سابقہ و یہ ورود و قضیہ اخبار و قصص ماضیہ کے ہر گز حاصل نہو گا اسواسطے کہ سوال کرنا جمیع
اہل کتاب و رواة قصص اخبار سے محال ہے اسلئے کہ جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھ باوجود بعد از
وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف ساتھ اسکے تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لا یکلف
الله نفسا الا وسعها کے ہوگی اور امتثال جو مقصود امر ہے کیونکر ہو سکیگا او مستخرج حکم وجوب تقلید
جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سے مستنبط کیا ہے ہر گز حاصل نہو گا اسلئے کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف
ہر مجتہد اور اہل علم و اوسکی ممکن نہین تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور بھی در صورت بقای عموم
اہل الذکر اور وجوب سوال کے ہر مجتہد اور اہل علم سے بر تقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل
علم کے ایک کی رای پر عمل نکر سکیگا بجہت عدم ترجیح کے اور کسی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف
اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لا محالہ واسطے دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین
لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوے کہ نزدیک بعض اہل اصول کے عام وہ لفظ ہے جو تین سے زیادہ مسمیات
غیر محصورہ پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد کا نزدیک ان بعض کے ضروری نہین پس امتثال
آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت کرتا ہے اور اس تقدیر پر لفظ اہل کتاب
[illegible] سے تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور تکلیف محال نہو گا [illegible] او الا تو
مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین [illegible]
غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیا یہ کہ سب مسمیات غیر محصورہ [illegible]
مستغرق جمیع افراد ضروری نہو اگر تعین کر دینا تین فردون اہل الذکر کا [illegible]

اور اگر تخصیص نہ کیجائیگی تو افراد غیر محصور جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ پڑینگے اور بجہت غیر محصور
ہونیکے سوال اونسے ممکن نہوگا اور ثانیاً یہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل ذکر صادق آتا ہے
تمنے مسئول عنہ ہونیسے نکالا یا نہیں اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق اپنے کو تمنے
بعض مصادیق کو خارج کردیا پس تخصیص کہ عبارت ہے تقلیل شرکا سے متحقق ہوگئی خواہ لفظ اہل الذکر
کو موافق اصطلاح بعض کے عام کہو یا نہ کہو اور اگر نہ نکالا تو انتشار محال ہوا اور سب شناعتیں لازم
ہوئیں اور معہذا اقتضاے زعم شاک کے سوال کرنا تین فردون سے ضروری ہوگا اور یہ
امر بہی مخالف ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطے کہ مقصود
آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے یہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے کسی یہودی
یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور تواریخ دان ہی سے پوچھا اور اونسے حسب اخبار واقعہ کے بتا دیا کہ انبیاء
ماضیین رجال ہی ہوئے ہین تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور انتشار ہوگیا اب دو فردون آخر سے
سوال کرنا محتاج الیہ ہے اور نہ مامور بہ اسیطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سے مسئلہ غیر معلوم
دریافت کیا اور اوسکی تقلید کرلی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچہہ ضرور
نہیں بالجملہ لفظ اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کی لینا ممکن نہیں اور یہ سب کلام بر تقدیر عموم ہے کی گئی
کہ وہ مسلک ہے صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کی لفظ اہل کا عام نہیں ہے کیونکہ اسم جنس
کی ہے اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اس جگہہ عہد متعین ہے اسلئے کہ مطلق اہل یا
بمعنی آل کے مراد نہیں بلکہ اہل خاص یعنی متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا لیا جانا
اور مخصص عام کا کبہی غیر مستقل ہوتا ہے جیسے استثناء وغیرہ اور کبہی مستقل ہوتا ہے خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہ
قسم ثانی تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ فی التنقیح قصر العام علی البعض بما تناولہ لا یخلو من ان یکون
بغیر مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا
القبیل واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف ایسے
تو آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ مین جسوقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ و تواریخ دان سے
بر تقدیر عموم اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال لغو ہے آیہ شریفہ کا تخصیص

اللہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانینگے اور عقلاً تخصیص
اس کلام مؤلف معیار کو کہ کہتا ہی دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور بے اصل ہے اسلیئے
کہ لفظ اہل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہی اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اللہ اور نہ حدیث
متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی انتہے ساقط از اعتبار جانیگے
اسواسطے کہ اتباع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کی اور تخصیص یہانپر عقل اور نص قطعی
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہے کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاوے
تو امان لغت اور شرع سے اوٹھ جاوے لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہی بلکہ نص قاطع قرآن
اور عقل کامل اہل ایمان قرینہ تخصیص موجود ہی اور باتفاق تمامی اہل اصول اور علماے فحول حنفیہ و شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد کو اسمین اتباع لازم آوے تو وہ عام بقدر
عقل اور دلیل سمعی وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی
مسلم الثبوت التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقتضی العقل بخروجہ خارج عما
ہو فی ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا العموم
لغۃ والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وہو علی کل شیء قدیر اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً
وقولہ للہ علی الناس حج البیت والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہے وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام
الدین وبحر العلوم اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرأۃ مخزومیہ کا یہانپر بیچ ابطال تخصیص بلا مخصص کے سراسر بیمحل ہی
اسواسطے کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تہا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃ
کما قال فی مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتہ ترک
اقامت حدود کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ ما نحن فیہ
مین تخصیص بلا مخصص نہین ہی پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہو اور یہ جو کہا ہے کہ جبتک کسی
ایک فرد نے بہی یہ دعوی نہین کیا کہ یہ آیہ مخصص ہی پہر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے
کہ ہم کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسی
خارج ہوتی ہی پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اوس چیز کے جو عقلاً خارج ہی نہین کیا
تو اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلیئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہے

عقلا پس ظاہر ہوئی یہ بات کہ کوئی شخص اہل عقل مین سے اس محل مین اہل الذکر کو عام نہین کہتا اور تخصیص اجماعی کے یہ معنی ہین لیکن مسلک مولف معیار کا سب سے نرالا ہے اور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ مین پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ سے واقف ہین اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہونا نہ ضروری ہے اور نہ واقع ہوا واسطے کہ مشرکین عرب جو معترض تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت و بشریت کے تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار دانان ماضیہ واقعیہ سے پوچھ لو کہ سب انبیا سابقین بشر ہی تھے تاکہ شبہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف امرہم ان یستعلموا اہل الذکر وہم اہل الکتاب حتی یعلموہم ان رسل اللہ الموحی الیہم کانوا بشرا ولم یکونوا ملائکۃ کما اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جواب لقولہم ہل ہذا الا بشر مثلکم فامرہم ان یسألوا اہل الکتاب عن حال الرسل المتقدمۃ لتزول عنہم الشبہۃ انتہی اور یہ امر بہت واضح ہے کہ عقائد اہل کتاب و مشرکین عرب مطابق ایک دوسرے کے نتھے اور اس آیہ کو جو علما نے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہی یا طبع گردانا ہے کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہ بات بھی نکل آئی کہ جب مسلمان کو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قرآن شریف اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے نہ معلوم ہون تو اون مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سے دریافت کرلے اور بعض مسائل غیر معلومہ میں بھی ہونگے کہ اوسمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب سمجھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکے علما واقفین کتاب و سنت اور مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قرآن شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر ہونگے اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علما اہل سنت اہل ذکر سے قرار پاوینگے اب اجازت ندینا ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے عقائد والونکو لیتا ہے اور غیرونکو بطور قصر و تقیید نکالتا ہے نہ یہ کہ اور فرقونکو مصداق اہل ذکر کا کہ مراد اوس سے قرآن شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور قصر و تقیید باین طور کرتا ہی کہ اللہ تعالی نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ مین نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالف اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہین لیکن چونکہ اونسے تاویل آیات واحادیث اور استخراج احکام اس سے بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی بلکہ نزدیک
ہر فرقہ اہل اجابت کے اور یہ کیسے ہوسکے کہ ہر فرقہ اہل اجابت دوسری فرقہ اہل اجابت کے
جاننے والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجانے غایت الامر یہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام
اور تبیین معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے
اختلاف ہے اور اسی سبب سے عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین بنسبت دوسری کے بون بعید ہی اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کے باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیہ فاسئلوا اہل
الذکر سے مطلقاً مفہوم تہا ساتہ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتہ اہل ذکر
متبعین حق کے پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا
نہین جانتا الخ معلوم نہین کہان سے کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوس سے ذکر سے ملت
کا ہی چنانچہ تعمیم اوسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہی اسلئے کہ قرآن
اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہی البتہ اب [illegible] حق
مشوب ساتہ اسکی ہوسکتی ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرا ے صحابہ علما ہے کیونکہ ذکر ساتہ [illegible]
نزول آیہ کریمہ مذکورہ کی بالکل مختلفہ [illegible] ہی کہ لفظ ذکر انکو شامل ہوتا اور بعید اوسکی قید مین [illegible]
علاوہ یہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئے کہ تمہی تو یہی کہہ اتہا کہ لفظ اہل الذکر کا عام
اور شامل تہا جمیع اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن [illegible]
ہر فرقہ دوسری فرقہ کو نکالتا ہی اور یہ امر تمنے خود تسلیم کر لیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا [illegible] لفظ اہل
فی نفسہ تو مطلق تہا اور شامل تہا ذکر حق صریح کو بہی اور ذکر باطل محض کو بہی [illegible] مشوب بہوای نفسانی
کو بہی لکن اس آیہ مین مقید ہی ساتہ قید حق کی اور باعث اس تقیید پر آیات قرآن اور احادیث صحیحہ
انتہی اور بیان تسلیم تمہاری کا یہ ہے کہ تخصیص کہتی ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کی کما قال فی
مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ وقد یقال لقصر اللفظ مطلقاً علی
بعض مسماہ فیتناول بعض تقیید المطلق انتہی من شرح بحر العلوم ہان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا پہر اوسکو
شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوای نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

مختار اصولیین کے تخصیص نہ کہہ سکینگے اسلئے کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہے قصر عام سے اوپر
بعض مسمیات اوسکی کی کما عرف مسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہاں ہی کہ قصر اسکا بعض
مسمیات پر کیا جاوے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے
اگر مستغرق ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہین اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لیے جاوین
تو وہ جمع منکر ہی یا افراد محصور معتبر ہون تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے اور
اوسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونونکو خاص کہتے ہین خواہ وہ معنی واحد ہون باعتبار
شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وضع لکثیر وضعا متعددا
فمشترک او وضعا واحدا والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح له والا فالجمع منکر ونحوہ وان کان
الکثیر محصورا کالعدد والتثنیة او وضع لواحد فخاص سواء کان الواحد باعتبار الشخص کزید او باعتبار النوع
کرجل وفرس او باعتبار الجنس کالانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام اور جمع منکر یا مثل اوسکے
اور اسم عدد کی نہین ہوتا اور جب معنی لفظ اہل الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر اور مثل اوسکی اور اسم عدد بہی
نہین ہو پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر
ہونگے تو لا محالہ بر تقدیر شمول اسکی کے واسطے افراد کے اسکو عام مانیگے اور تخصیص اسمین جاری کرو
اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ یہ فرق ہی کہ ہم لفظ اہل الذکر کو باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہے اور تمنے
باعتبار ذکر کے [illegible] ذکر کو مطلق اور شامل [illegible] واسطے افراد کے
[illegible] اہل الذکر
مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت لاعلمی کے اور مورد آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے
احوال رسل سے کہ وہ بشر تہے یا ملک لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی
مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل تقلیدیہ کی بہی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مولف معیار
کی ذکر کا شمول اقسام متعددہ کو مان لین تو معنی آیہ کریمہ کی یہ ہونگے کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سے خواہ
وہ اہل ذکر حق ہون یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کر لو پس تخصیص اس عموم کی بایں طور
ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے مطلق اہل ذکر سے
وارد ہو یعنی مضمون اوسکا نہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے مثلاً اہل ذکر باطل یا مشوب بہوای نفسانی

سے تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کی ہوسکتی ہے جیسے لا تتبعوا اھواءکم ونحوہ اور آیہ کریمہ ذلک بان اللہ نزل الکتاب بالحق جسکا مضمون یہ ہی کہ یہ عذاب مذکور اون اہل کتاب پر جنہون نے کتب سماویہ مین سے آیات کو چھپایا یا تحریف کی اس سبب سے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتہ حق کے نازل کیا ہی اور انہون نے اسکی عداوت کی اور سمجھہ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذلک العذاب بسبب ان اللہ نزل الکتاب بالحق فرفضوہ بالتکذیب والکتمان انتہی مخصص حکم وجوب سوال کی نہین ہوسکتی اسلئے کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتہ حق کے منافات ساتہ حکم مذکور کے اور رفعت عموم مستفاد سے کب ہے کہ یہ اوسکی مخصص ہو اور اسیطرح آیہ ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق وانتم تعلمون الخ مین خطاب ہے واسطے اہل کتاب کے جو اپنی طرف سے آیات بنا کر کتب سماویہ ملا دیتے تھی پس انکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی والمعنی لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل الذی تخترعونہ وتکتبونہ حتی لا یمیز بینہما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر مین بالذات خطاب ہے مشرکین کو کہ جو بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور ہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی ہی اختلاط مذکور سے تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سے کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجھنا چاہیے باقی آیات مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اس جگہہ انکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ ان مین کوئی بھی تخصیص مذکور پر دال نہین اور ہمنے وہ آیتونکو بطور مشتے نمونہ خروارے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیا منصفین بخوف ملال تطویل موقوف کی اور یہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسے ذکر کا ہوگا عموما خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لا علمی کے اور وہ نہین ہی مگر نیرقہ ہمارا الخ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولا تو ذکر کو پہلے شامل واسطے افراد کثیرہ کے ماننا اور پہر تخصیص و تقیید کرکے بعض افراد کو سوائے ذکر حق کے نکالنا واسطے مراد ہونے ذکر حق کے ذکر مذکور سے کیا ضرور ہی ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہے جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح ومسلم عند الخصم وسیجی مفصلا پس مراد اوس سے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین تو ابتداء بغیر تخصیص و تقیید کے ذکر سے ذکر حق مراد ہوا اور زعم مولف باطل ہوا اور ثانیا ہمنے مضمون مذکور تسلیم کیا مگر مراد ہونے ذکر حق سے بطور مزعوم کے یہ کب لازم ہی کہ اتباع مسئول

کا واجب ہو جائز ہے کہ سوال مذکور واسطے رفع اشتباہ کی ہو کما مر من التفاسیر یا واسطے تحصیل علوم خبریہ کی یا آتیہ کی مگر اون مسائل مین جو اتباع اور تقلید اونمین جاری نہین جیسے مسائل عقائد یا ضروریات دین اور ثانیًا یہ بہی تسلیم کیا لیکن یہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مؤلف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ اوسی سے ہے ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہے اور اہل سنت ہم ہین اور ر العگایہ کہ ہمنے اسکو بہی مسلم رکہا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننے والے کا فرقہ اہل سنت مین سے واجب ہوا تو جاننے والے ذکر حق کی بعضے مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انمین سے منقسم ہے طرف اقسام کثیرہ کے اب بر تقدیر مؤلف معیار کی نہ جاننے والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور لزوم اتباع کے بیچ ہر امر غیر معلوم کی خارج امکان سے باہر ہے یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم ترجیح من غیر مرجح کی ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننے والے کا ہے وقت لاعلمی کی موافق زعم مؤلف کے لازم آئیگا وہو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہ کہ ذکر حق شامل ہے توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو بہی کما نقلنا من التفاسیر پس تقدیر مؤلف پر اعلمو نکو اتباع واقفین ان کتب کا بہی موافق حکم اس آیت کے واجب ہوگا وہو الذی لا یمیل الیہ مائل ولا یلزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ ذکر کو قید حق کی منضم کرکے اوسکو اپنے مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنے لوگونکو اہل اوس ذکر کا ٹھہراتا ہے باوجود یکہ اہل اپنی عموم پر ہے انتہی ساقط ہوا اسلئے کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کر چکے کہ اس آیہ شریفہ مین ذکر سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نے قرآن شریف اور احادیث نبویہ کو بہی اسمین داخل کیا ہے او سب فرقہ اسلام جابت کی بلکہ اہل کتاب جنہونکو کتب سماویہ واقعیہ کا علم ہے سب اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتہ اپنے خیال باطل ہے وقد مر تفصیلہ فتذکر **قال صاحب التنویر** پس بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مؤلف المعیار** اسمین دو دعوے کئے پہلا یہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہ مان لیا کہ تقلید ائمہ اربعہ ہی کی چاہیئے پس قطعًا لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سے تقلید کریگا اسواسطے کہ جس مسئلہ قابل تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب تلاش کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کی یا باہم مخالف ہونگے یا موافق اگر مخالف ہین تو کل مذاہب مخالفہ پر حادثہ واحدہ مین بیچ حالت واحدہ کی محال ہے کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سے واسطے تقلید کے

اختیار کر لیا اور ایک حادثہ میں ایک [illegible] پر عمل مذہب امام ابو حنیفہ پر مثلاً اور دوسرے وقت میں
مذہب امام شافعی پر تو کیا وجوب بھی تقلید ایک ہی کا ہوتی اسلئے کہ تقلید عبارت ہے قبول محض
قول غیر کا بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ
دلیلہ انتہی تو جب عامل نے شاذ مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اس وقت میں قبول انہیں کا قول کیا اور جس
عمل موافق قول شافعی کے کیا اس صورت میں قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا میں
تقلید ایک [illegible] کی ہوسکتی اور اگر کسی مسئلہ [illegible] متفق ہیں تو اس صورت میں
[illegible] ایک کا [illegible] تقلید ایک [illegible] لازم [illegible] اور وجوب تقلید
نہیں کر [illegible] ایک کا ایسا ہی جیسا کہ [illegible] لازم ہے کہ [illegible] قول
[illegible] نہیں انصاف کرنا چاہیے کہ [illegible] فرض کیا کہ [illegible] کی تقلید چاہیے لکن
اس سے یہاں لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی ہی تقلید واجب ہو جاوے [illegible] کسی اہل عقل نے دعوی نہیں کیا
جیسا کہ [illegible] ایک [illegible] نہیں کیا [illegible] کیا کلام [illegible]
[illegible] کی [illegible] کہ تقلید ایک کی [illegible] میں سے واجب اور لازم
[illegible] بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام
کی [illegible] لازم [illegible] خوش فہمی [illegible]
[illegible] مذکورہ تقلید شخصی ثابت [illegible] تقلید شخصی ثابت
کیونکہ [illegible] باطل ہی [illegible] میں لائی جاینگی [illegible] دعوی اول [illegible]
زیادہ باطل ہے اسلئے کہ [illegible] کوئی نہیں کہا کہ [illegible] ائمہ اربعہ [illegible] اجماع کا کیا نام
لینا ہے اور قول علمائے محققین [illegible] وجوب تقلید [illegible] فاسئلوا اہل الذکر [illegible] کے گروہ [illegible] ہے کما نقلنا
سابقاً عن کلام السید السمہودی والمحقق ابن الہمام وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول
[illegible]
[illegible] فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال فی مسلم
الثبوت [illegible] علی المجتہد [illegible] علی العامی مطلقاً
وقیل [illegible] الصحابۃ وغیرہم کانوا یستفتون من غیر

ابدا المستند ويتبعون من غير نكير في شائع وذائع وما يستدل به فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [illegible]

وهي تعم في من لم يعلم فيما يعلم الا ان الامر المقيد بسبب لا يتقيد بذلك [illegible]

تقليد آیہ مذکورہ ظاہری تو سرزمانہ میں بحکم آیۂ مذکورہ کی تقلید ہی ہوسکتا ہے [illegible]

مجتہدین ہوں [illegible] اتباع کرنا اور ان کے بیان کو تسلیم کرنا [illegible]

علمائے محققین کا اس بات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ جیسی بزرگوں کی ہے [illegible]

مجتہدین کی جنہوں نے مسائل کو منقح کر کے [illegible]

اور بعض متاخرین نے اس اجماع پر بیٹی کیا اساتذہ [illegible]

استنباط اصل اور تقلید طلاق ثلاثہ [illegible]

پایا نہیں جاتا تو وقت میں ان اجماع [illegible] صلی اللہ علیہ [illegible]

ائمہ اربعہ سے نکلے نقل کیا اجماع کو [illegible] محقق [illegible]

فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ [illegible]

فخر الرازی رحمۃ اللہ تعالیٰ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] كثيرة وبحر [illegible] واحد [illegible]

[illegible] معرفة الشريعة فالتابعون اعتمدوا في ذلك على الصحابة وتبع التابعين [illegible]

وفي كل طبقة اعتمد العلماء على من قبلهم والعقل يدل على حسن ذلك لان الشريعة لا تعرف [illegible]

الا بالاستنباط والنقل لا يستقيم الا بان تأخذ كل طبقة عمن قبلها [illegible]

ان تعرف مذاهب المتقدمين لئلا يخرج من اقوالهم فيخرق الاجماع [illegible]

من سبق لان جميع الصناعات كالصرف والطب والشعر والحدادة والنجارة [illegible]

الا بملازمة اهلها وغير ذلك نادر بعيد لم يقع وان كان جائزا في العقل واذا تعين [illegible]

فلا بد من ان يكون اقوالهم التي يعتمد عليها مروية بالاسناد الصحيح او مدونة في كتب مشهورة [illegible]

مخدومۃ تتبین الراجح من المرجوح من محتملاتہا وتخصیص عمومہا فی بعض المواضع وتجمع المختلف منہا وتبیین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ انتہے بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے اور عدم جواز رجوع کی طرف غیر مذاہب اربعہ سے بہی اجماع ہے اوپر اسبات کے کہ مراد اہل الذکر سے اب ائمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع طرف سلف صالحین کی چاہیئے اجماع ہے اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کی سلف صالحین کیطرف رجوع کرنا جزئیات اجماع مذکور سی اور مورد تحقیق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سی نہ باقی ہی روایا معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تواب وہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ مین کہ وہ رجوع ہے تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سے لائق اتباع وتقلید سوا انکے دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہے اوپر اسبات کے کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سی آیہ فاسئلوا اہل الذکر مین ائمہ اربعہ ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب تقلید مین آیہ مذکورہ سے بیان جزئیات اہل الذکر کا کردیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی التعرض لتفاصیل الجزئیات انتہے اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ اربعہ مراد نہین ہین بالذات توخطاب ہی رجوع کرنیکا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین کے مطلقاً خواہ ائمہ اربعہ ہون یا غیر انکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہے مجتہدین لائق اتباع سوا ائمہ اربعہ کے تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیۃً ثابت ہی اور خصوصیات مصلین اور ازمان اور بلاد سے اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوے کہ اوقات نماز پنجگانہ زید یا عمرو کے یا اہل رامپور یا دہلی کے یا زمانہ مخصوص کے باجماع ثابت ہین تو یہ امر بلا تامل صحیح ہی اسواسطے کہ زید وغیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماع مذکور کے اور داخل ہین بیچ اوسکے پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے کمال بے انصافی ہے اور موجب ہے مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلیئے کہ بیشتر احکام شرع کلیۃً ثابت ہین اور جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہے پس اگر جزئیات کو اون مین

سی خارج کیا جاوے تو ثبوت حکم بیچ اس جزئی کے کیونکر ہوگا اور سیطرح اس کلام منقول طحطاوی سی قال
بعض المفسرین فعلیکم یا معشر المؤمنین باتباع الفرقۃ الناجیۃ المسماۃ باہل السنۃ والجماعۃ فان نصرۃ اللہ
تعالی وتوفیقہ فی موافقتہم وخذلانہ وسخطہ ومقتہ فی مخالفتہم وہذہ الطائفۃ الناجیۃ قد اجتمعت الیوم
فی المذاہب الاربعۃ ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذہ المذاہب
الاربعۃ فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعۃ والنار انتہے بہی اجماع اوپر اس امر کے کہ مرجع واسطے اتباع
وتقلید کے ائمہ اربعہ ہین مفہوم ہے مگر ضمناً اسلئے کہ جسوقت یہ بات مسلم ہوئی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع
ہوگیا ہے بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سی خارج ہی وہ اہل بدعت اور نار سی ہے
تو سب اہل فرقہ ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا ٹھہرا پس اجماع فعلی مجموع فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا
مجتہد مطلق کی اور غیر مجتہدین سب ویمین داخل ہین اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کی اور مذہب کیطرف
رجوع مخالف ہے طریق فرقہ ناجیہ کی اور فاعل اوسکا داخل ہی بیچ حکم آیہ کریمہ ومن یشاقق الرسول من
بعد ما تبین لہ الہدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین الخ کی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے
اتفاق ہی مجتہدین کا اور مجتہدین مین قید مستنبطین کی نہین ہی کسی طبقہ کی مجتہدین ہون اونکے
اتفاق سی اجماع ثابت ہوجایگا قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحا اتفاق المجتہدین
من ہذہ الامۃ فی عصر علی حکم شرعی انتہے اور چونکہ مجتہدین کی لفظ سی دہوکا پڑتا ہی مجتہدین مطلقین کا
بناءً علی انہ الفرد الکامل پس واسطے دفع اس احتمال کی اور محققین نی مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد
کا اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی افکار صائبہ سی انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہے خواہ وہ مجتہد مطلق
ہون یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الاجماع اتفاق جملۃ اہل الحل
والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت
والتقریر انتہے اور یہ امر بہی کلام نہایۃ الوصول سی واضح ہوگیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری
نہین ہی فعل اور سکوت اور تقریر سی بہی اجماع ہوجاتا ہے قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول
فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہے وقال فی المنار وشرحہ الاجماع
ہو فی اللغۃ الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر واحد
علی امر قولی او فعلی ورکن الاجماع نوعان عزیمۃ وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق منہم

اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی ہذا الحکم ان ذلک الشئی من باب القول او شرعوا فی الفعل
الکائن من بابہ ای کان الشئے من باب الفعل کما اذا شرع اہل الاجتہاد جمیعًا فی المضاربۃ والمزارعۃ
او الشرکۃ کان ذلک اجماعًا منہم علی شرعیتہا انتہے پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سی ایسا واضح ہی
کہ صاحب فہم اسکا انکار نہین کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر
لفظ اجمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکے ثبوت اجماع سی ساتھ اس کلام کے
سمجھتے ہوئے اجماع کی باب افعال سی ملحوظ کی اور یہ نہ دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور
غرض مؤلف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے برآتی ہی اور ظاہر لفظ اجمعت اور اجمعت سے
بحث نہین واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کی کہ آجکے دن
اہل سنت مذاہب اربعہ ہی مین منحصر ہین اور سوا انکے جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہے الخ
اقول یہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد مین کہا ہے کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی نے
شرح مین اوسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اوس سی یہ ہے کہ اصول اعتقادیات مین جو اشاعرہ ہین اگرچہ
بعضے امور مین باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کی نہین ہین کہ اونکی مخالفت سے
ایک دوسری کی تکفیر یا تفسیق کرے وہ لوگ مصداق ہین فرقہ ناجیہ کے اب اس معنی کی لحاظ سی ماتریدیہ بھی
اشاعرہ مین داخل ہین قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین الماتریدیۃ
والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما توجب نجاۃ
الاخری والمخالفات الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہے پس ساقط ہوا وہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقائد جلالیہ سے حصر عادی و اکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزلی کہ ماتریدیہ
اس سے خارج ہو جائین اور یہ جو کہا ہے کہ عقائد جلالیہ مین حصر ادعائی محض کیا ہی مشعر ہی اسبات کا
کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہین دیکھا اور نہ ہمین تو ہی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم
کی ہے اور اس دعوی کے پس حصر ادعائے محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ
الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المتعبدون بما روی
عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون فی عقائدہم
بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم ولا یتجاوزون عن

ظاہر ہا الا بالضرورۃ و لا یسترسلون مع عقولہم کالمعتزلۃ و من یحذو حذوہم و لا مع النقل عن غیرہم
کالشیعۃ المتبعین لما یروی عن ائمتہم لاعتقادہم العصمۃ فیہم انتہی اس کلام سے بہی ظاہر ہی تائید
توجیہ سابق کی اسلیئے کہ اشاعرہ کو متعبد موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکے سی قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ دونون شریک ہین
اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین اب کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہے
کہ حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرای عادی ہی یعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین
وغیرہم من المومنین المنصفین کو نہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ
کوئی طریقہ مختار صالحین کا نہ تہا چنانچہ یہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی ناقلا عن الامام فخر الدین
الرازی ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مولف معیار سے واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہے
اسواسطے کہ اکثریت کا مفہوم یہ ہے کہ بعض اسکے خلاف پر بہی ہین اور حصر کا مقتضا یہ ہے کہ کوئی فرد
اسکی خلاف پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین پہر اگر معنی حصر
عادی کی یہ کیئے جاوین کہ تتبع اور استقرا احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کسی نے
کو سوا مذاہب اربعہ کی اختیار نہین کرتے تہی تو مسلم ہی اور موافق ہے مقتضای لفظ کے اور یہ کہنا کہ
چونکہ سوا مذاہب اربعہ کی روایات صحیحہ کسی مذہب کی نہین ملتی اس سبب سی مسلمین نی مذاہب اربعہ
کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخییل صرف ہے اسواسطے کہ جس زمانہ مین اہل اسلام و ارکان اجماع نے
اجماع فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت
مین نہ موجود ہونا روایات مذاہب اخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہی اہل اوس زمانہ سی اور قول اہل اوس
زمانہ کا بغیر نقل کی ارباب اوسوقت کی سے کیونکر مانا جائے اب ہمنے یہ بہی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین
روایات صحیحہ اور مذاہب کی نہین ملتی تہی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہے
کہ باوصف نہ موجود ہونے روایات صحیحہ کی ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کی ہو جیسا کہ ابن
صلاح نے صحیح کیا و سیجی عنقریب علاوہ یہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کی کیونکر اطلاع ہوئی کہ
انہون نی اسی سبب سی اور مذاہب کو چہوڑا ہے اور بہی یہ سبب ترک کا اونکے واسطے بن سکتا ہے
کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ اونکے کو

نپایا ہو اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکہا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور بنا اونہیں کے مذہب آخر کا کیا اونکی حق مین یہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تہے جنکو روایات صحیحہ اون مذاہب کی نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اونکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دوسرا نہین منقول صرف اور تعمل محض ہی بلکہ اس زمانہ مین بہی یہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کی روایات صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین ومن ادعی الفقدان والانحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان اور یہ قول بحر العلوم کا نقلاً عن شرح التحریر اما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول اونہین کا نقلاً عن شرح المسلم جسکا ترجمہ یہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتہ احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتہ انکے پس اگر فتوے سفیان ابن عیینہ اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اوسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا لیکن نہ باقی رہی اون ائمہ سے کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطے منع کرنیوالون نے انکی تقلید سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اونسے کسی مسئلہ مین ملی تو عمل اوسپر اور فتوی ائمہ اربعہ برابر ہے انتہے مافی شرح التحریر پہر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہے اسلئے کہ اور مجتہدون نے بہی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور بے ادبی ہے بلکہ حق یہ ہے کہ منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسلئے ہی کہ کوئی روایت اونکے مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہے عمل اوسپر تو نے نہین دیکہا کہ متاخرین نے فتوے دیا ہے ساتہ قسم دینے گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلے کی انتہے مافی شرح المسلم جنکو مولف معیار نے سند گردانا ہے اس بات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ کی سوا مذہبون پر عمل ترک کر دیا اور تمام امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر و مجتمع ہوگئی بیچ مذاہب اربعہ کی تو سبب اوسکا یہ تہا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کی نہین ملتی دلالت اوپر مدعا مولف کی نہین رکہتا اسلئے کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہی اور اپنی نظر مین تحقیق کیا ہے کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہے لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنے روایات صحیحہ مذاہب آخر کے حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا گیا اس بات سی یہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کا مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے
روایات صحیحہ کی ہی اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کی موجود تہی اور تقلید بہی انکی
جائز تہی بالذات لیکن واجب تو نہ تہی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونیکے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکھکر تقلید اورونکی ترک کردی تو اس سے جواز
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تہا جاتا نرہا اور یہ ترک کرنا مخالف غرض
بحر العلوم کی نہوا پہر کلام اونکا سند مؤلف معیار کے کیونکر ہوگا اور یہ بیان اسبات کا ہے کہ
علی تقدیر تسلیم الصحۃ کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مؤلف کا نہین اب ذرا بنظر انصاف کلام
بحر العلوم مین غور کرو کہ یہ امر مسلم ہی کہ سب صلحاء مجتہدین اہل سنت و الجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے
ہین کہ اونکی تقلید کیجاوی پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے
ہوگا لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا
مولانا بحر العلوم کا عارض مانع جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین
جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا جاوی اور حال یہ ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان
کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت اَجْمَعَ المحققونَ علی مَنْعِ العوامّ من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباعُ
الذین سبرُوا و بوّبوا و نقّحوا و جمعوا و فرّقوا و علّلوا و فصّلوا و علیہ ابتنی ابنُ الصلاح منعَ تقلید غیر الاربعۃ لان
ذلک لم یدرِ فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی و قال فی الحاشیۃ وفیہ ما فیہ اشارۃٌ الی ما قال القرافی انعقدَ الاجماع
علی اَنّ مَن اَسلم فلہ اَن یُقلّد من شاء من العلماء بغیر حَجْرٍ و اَجمع الصحابۃُ اَنّ من استفتی ابابکر و عمرَ و قلّدہما
فلہ ان یستفتی اباہریرۃ و معاذ بن جبل و غیرہما و یعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادّعی رفعَ ہذین الاجماعین فعلیہ
الدلیلُ انتہی پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسبات کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لائق تقلید نہ سمجہا
اور اونپر ظن سوء کیا یہ تو جب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت اونکی کیا ہوتا
اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات من حیث الاجتہاد
والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لائق تقلید ہین تو اس صورت مین ظن سوء اور بے ادبی ساتہ

مجتہدین کی کہان ہوئی جسطرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہے اوپر فقدان روایات صحیحہ کے اور اس سی بے ادبی ساتھ مجتہدین کے نہین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کے بے ادبی نہین اور یہ ابن صلاح نے نہین کہا تھا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات لائق تقلید نہین جانتا کہ یہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے کہ علما نے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کرکے تجویز کی ہے امر غیر مسلم ہے اسلیئے کہ اولاً یہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجی مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین تحلیف شہود کی آہین ہو تو یہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتے ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی نہین ہے بلکہ راے ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلی کے پڑی ہے ثالثاً یہ مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل بکرنا مشروط ہی ساتھ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے بجہت ضرورت اسبات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا بہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال فتنہای اشرار ہی اختیار کیا تو ہمین منافات ساتھ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کی کہ مشروط ہے بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہ جو مولف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ تین احتمالون مین منحصر اور مرد کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ کی دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کی تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کی ہو خواہ پہلے انکے پہر احتمال اول کو مسلم کرکے کہا کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نہ پایا جانے روایات صحیحہ اون مذاہب کے ہی جسوقت کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اوٹھہ جائیگا اور باقی دونون احتمالونکو رد کیا پہلے یہ سمجھو کہ حصر کرنا مولف کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہے کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ بہی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علماے صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین کی اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لائق اتباع ہی جانا لیکن بسبب قوت ادلہ اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نتہے چنانچہ کلام امام رازی

جو منقول ہوا مسلم الثبوت سے اور تفریع ابن صلاح کی اسپر دال ہے پس ابطال احتمالات مذکورہ سے ابطال
مدعا نہوگا دوسرے یہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف ذی قبول کیا اختیار کرلین جب بھی مدعای مؤلف
برنہین آتا اسلئے کہ بالفرض اجماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعہ کے اسی جہت سے ہوا کہ روایات صحیحہ اور
مذاہب کی موجود نرہی لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس
مبحث سے علیحدہ ہی اور کلام بحر العلوم سے یہ بات ظاہر ہی کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان
روایات صحیحہ کی اوسکو اجماع مذکور سے علاقہ نہین پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور بہی اس سے
لازم نہین آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو وہ اجماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز
تقلید جو بزعم بحر العلوم کے مبنی ہی اوپر فقدان کے جاتا رہے تو مستبعد نہین اور اسلئے یہ جو مؤلف نے احتمال
ثانی کو بکمال بسط رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہین ہوا بلکہ اور بہت سے مجتہد بعد
ائمہ اربعہ کی ہوے ہین تو جواب یہ ہے کہ ہمنے مبنی اجماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعہ کی تینون
احتمالات مذکورہ کو نہین گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہمارے نزدیک احتمالات
ثلاثہ مین سے کوئی نہین پس اگر یہ تینون احتمال مردود ہوجائین تو ہمکو کچھ مضر نہین لیکن چونکہ مؤلف معیار
نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہے لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہ جو بعض فقہا سے منقول ہے کہ اجتہاد مستقل اوپر
ائمہ اربعہ کے ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یہ ہین کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مستقل لائق
اتباع و تقلید پایا نہین گیا اور بات ساتہ تتبع اور استقرا کے معلوم کی ہے اور یہ مقصود نہین ہے
کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل کا نہوگا پس یہ کہنا بحر العلوم
اور مولانا نظام الدین کا کہ یہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت الٰہی کے ساقط ہوا اسلئے
کہ جب تتبع کرکے یہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے لائق تقلید نہین ہے
تو تحکم اور رجم بالغیب کب ہے اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے اس کہنے سے
انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک نافین اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کی یہ قول مقبول
نہین اور جس کسی کو دعوے صحت ہے وہ برہان قائم کرے علاوہ یہ کہ وہ مجتہدین جو مؤلف معیار نے
بعد ائمہ اربعہ کے قرار دیے ہین ان مین کوئی بھی بعد ائمہ اربعہ کے نہین ہے تفصیل اسکی یہ ہے
کہ ائمہ اربعہ مین اخیر امام احمد حنبل رحمہ اللہ علیہ ہین اور وفات اونکی دوسو اکتالیس مین ہوئی

وفات امام ابی ثور کی دوسو چہالیس مین یعنی پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات
داؤد ظاہری کی دوسو دو مین تہی یعنی اونتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات محمد اسمعیل
بخاری کی سن دوسو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سے اور وفات جریر طبری کی تین سو
دس مین اونہتر برس بعد وفات امام احمد سے اور ولادت جریر طبری کی دوسو چوبیس مین یعنی سترہ برس
پہلے وفات امام احمد سے ہے کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد
حنبل کا پایا اور اونکے قرن مین سے ہوے پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوے تو اون قائلین پر
جو یہ کہتے ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کی کہ اخیر انمین سے امام احمد ہین کچھہ قدح نہین اسلیئے کہ یہ لوگ تو قرن
احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہین اور باقی کلام
مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہے بحث سے خارج ہے ہمارے مدعا سے اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات
مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہے ہیچ اور لایعنی کی ہے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول
ثالث سے معلوم ہوتا ہے الی ان قال کما لا یخفی علی ذی فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف
تنویر نے استدلال پکڑا تہا اوس بات کی کہ اب اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہے باجماع اہل السنۃ
والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سے اشتباہات تہے بخوبی واضح ہو چکا اور
انشاء اللہ تعالی چشم انصاف بین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اوٹہہ
گئے اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہے انکو
مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سے نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے انعقد
الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی منعقد ہو گیا اجماع اوپر عدم جواز
عمل کی اون مذہبون پر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ
اور انقراض زمانہ اونکے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ
اربعہ کے اور کسی مذہب کا اتباع نچاہیئے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سے اجماع بسیط ہے اور یہ جو
مؤلف معیار نے کہا کہ وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہ ہے کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین
ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہمعصر ہونا اور جبتک ان دونون امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد
اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کی واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلیئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ ہین تو بلحاظ امر ثانی کے یعنی اتحاد زمانے کے نہین کہہ سکتے کیونکہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہین
کما لا یخفی اور اگر مقلدین کو ائمہ اربعہ کی اہل اجماع کہین تو بلحاظ امر اول یعنی مجتہد ہونے اہل اجماع کے نہین
کہہ سکتے اور یہ متصور ہی نہین کہ اور مجتہدین نے سوا ائمہ اربعہ کے بطلان پر اوس قول کے جو مخالف
ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئے کہ اس سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم آتا ہے انتہی مختصراً
ساقط ہی اسلئے کہ ہمنے شق ثالث جسکے غیر متصور ہونیکا دعوے کیا ہے اختیار کی اور کہتے ہین کہ وہ مجتہدین
جنہون نے اجماع کیا اوپر اسبات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی کے مذہب پر عمل نچاہیے اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطے ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکے موافق ائمہ اربعہ
کے پڑے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسرے یہ کہ ہمنے تسلیم
کیا کہ بعض اقوال اونکے مخالف تھے ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع اونکا اسبات پر نہ تھا کہ سب قول مخالف ائمہ
اربعہ کے باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس
اجماع سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اسلئے کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہی
درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے اور عدم جواز
عمل کا اس سبب سے نہین ہے کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تھا بلکہ مثلاً اس جہت سی ہے
کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبیین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات و تفرقہ مجتمعات
وغیرہ کہ یہ امور ضروریات تقلید سے ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائے نہین گئے وقد مر
الاشارۃ الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم تجویز عمل اور مذاہب پر
جو بجہت کسی مصلحت کے سوا بطلان کی ہے موجب بطلان اون مذاہب کا کیونکر ہوگا مثلاً امام شافعی
سے منقول ہے کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کے نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس ادب امام ابی حنیفہ
کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سے کیا سنیت اوسکی جو مذہب امام شافعی
مین ثابت ہے باطل ہو گئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جواب زوجہ مفقود مین مذہب امام
ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک اور شافعی پر فتوے دیا اور یہ بات
موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کما سیجئی اس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہ جو کہا ہے کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہے تو یہ کیونکر ہوسکے کہ مجتہد اپنے مذہب پر عمل کرنیکو منع کرے اور دوسرے
مذہب کے اختیار کرنیکا امر کرے انتہے قابل اصغا نہین اسلئے کہ یہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہین حق مقلدین مین ہے نہ حق مجتہدین مین پس ہمنے بالفرض تسلیم کیا
کہ مجتہد کو تقلید دوسرے کی حرام ہے لیکن یہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سے مقلدین کے لئے عمل
اپنے مذہب پر نہ تجویز کرے پس جائز ہے کہ کوئی مجتہد خود اپنے قول اجتہادی کے موافق عمل کرے
اور بہی شریک اجماع ہو اوپر اس بات کے کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر
عمل نچاہئے اور بہی یہ امر علی الاطلاق مسلم نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسرے مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین
اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض منع قال العلامۃ غیاث الدین العاقولی فی کتاب فوائد القواعد
فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف العلماء فی جواز تقلید المجتہد المجتہد فاجازہ بعضہم لان الظاہر من
المجتہدین انہم اصابوا الحق فلا فرق بین مجتہد و مجتہد فاذا جاز للمجتہد اعتماد ما ظنہ من الادلۃ جاز لہ اعتماد ما ظنہ مجتہد
آخر ومنعہ الشافعی رضی اللہ عنہ وغیرہ انتہے پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا انہین سے ہو کہ اپنے
نفس کے لئے بہی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پہر ہم یہ بہی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ
مجتہد شریک اجماع اپنے اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسرے مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہے اب ہم
شق ثانی اختیار کرکے جواب دیتے ہین اور کہتے ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین
جنہون نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پاتے ہین اور عامی صرف
کہ جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسے مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی
اور مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہے اور اجماع کے لئے مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطے کہ عامی
کے لئے اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سے شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتہدین اذ لا عبرۃ باتفاق العوام انتہے وقال الآمدی وہو ای الاجماع اتفاق
اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق التوافق والمراد
باہل الحل والعقد المجتہدون فی الاحکام الشرعیۃ الموجودون فی عصر واحد انتہے وقال العلامۃ ابن
الساعاتی فی نہایۃ الوصول فالحق اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر
علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی یخرج اتفاق بعضہم واتفاق

العامۃ انتہے وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین جنکا اتفاق واسطے تحقق اجماع
اصطلاحی کے درکار ہے وہ ہین جو عامی صرف نہون اعنی کوئی مرتبہ اجتہاد کا دین مین رکھتے ہون
اور رائے اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل اجماع کا کسی کے نزدیک اہل تحقیق سے
واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے معنی اس کلام صاحب اشباہ والنظائر کے
من خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہے بہی خوب واضح ہوگئے اور یہ عبارت تفسیر مظہری
کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ او الاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع
المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ
نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِہٖ جَہَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِیْرًا انتہے جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہے معنی
اوسکے یہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق
ہوگئے اور جتنے مذاہب مجتہدین تھے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے سبکو ترک کردیا اور روایات اونکی
فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس مجتمع ہونا تمامی فرق اہل سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع
مرکب ہی اور بطلان ہر قول کے جو مخالف ہے ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ اب تمام امۃ محمدی
صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائے اور حدیث صحیح لَا یَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَۃِ
سے معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہے اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت سے مخالف
بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سے مخالف ہوگی اور قائل اوسکا بمضمون آیہ کریمہ وَیَتَّبِعْ
غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِہٖ جَہَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِیْرًا کے مستوجب دخول نار کا اور
گمراہ ہوگا اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہوچکا ہے اور اجماع
کرنیوالے اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین اعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علماے
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکھے اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہ اختیار کرنا جمیع علماء امۃ کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہے بر بطلان قول
مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث عند
الاکثر انتہے وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

ثالث عند الجمہور خصّصہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق انتہے وسیاتی لہ زیادۃ تفصیل وتحقیق
فی ضمن ردّ اقوال المعترض اس سے ظاہر ہوگیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب نام ہی اختلاف کا
اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح
کہا جائیگا انتہے اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہے اون مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ ائمہ اربعہ کے تہے
اور اجتہاد اونکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور اقوال اونکے مخالف
مذاہب اربعہ کے نتہے اسصورت مین اختلاف اون مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے اقوال انہین
مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہے اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کی جو
ابہی منقول ہوئی ہے مسلم اور بدیع الاصول سے اسپر صادق ہے یعنی ایک عصر کے مجتہدین نے
تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور سبہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائے
پس یہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے
نہین کما زعمہ المعترض اسلئے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بہی موجود
تہے پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور
بنظر غور دیکہو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے
کہ جسوقت تمامی علماے امت ایک فعل پر جمع ہوں تو مختار یہ ہے کہ یہ اجتماع اونکا مثل فعل رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل الرسول لان
العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہے اور یہی ساقط ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ معنی ان چاروں عبارتوں
کے یہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہے
اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کے تفصیل کہل چکے اور واضح ہوچکا کہ یہ معنی ادعائے مؤلف
کے ہین قائلین کی مراد یہ نہین ہے فقط مؤلف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہ معنی اپنی طبع
توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ سے گڑہ لئے ہین اور جب یہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے
اور مذہب کی طرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہے تو نجاننے والونپر واجب ہے کہ بمقتضائے
آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب
اربعہ ہی سے احکام کو سیکہین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

نہوئے اور ساقط ہوا یہ قول معیار کا کہ جبکہ مؤلف کا فہم دونون معنی کو جاہل ہوا تو سنو کہ ان چارون
عبارتون کے معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اور پر بطلان اوس قول کے جو مخالف
ہوا ائمہ اربعہ کے تو ان عبارتون سے بھی معلوم نہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر بیچ آیہ اہل الذکر
اجماع ہوگیا ہے انتہے اور یہ امر بھی ظاہر ہوچکا کہ اجماع عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم مین بمعنی اجماع
بسیط کی ہے اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریحًا بمعنی اجماع مرکب کی ہے پس جب اجماع
اپنے معنی پر محمول ہوا تو یہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہے اور اجماع نہین بمعنی محض ہوا
اور یہ جو کہا کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کے اور نسبت چوتھی عبارت کی طرف امام
رازی کے معرض منع مین ہے حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہ دعوے جو کہ ان عبارتون سے
مستفاد ہوتا ہے کیا ہو الخ لائق التفات محصلین نہین اسلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما مر مفصلاً
لیکن مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر وارد کرتا
اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانونکی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کرکے داب بحث علما سے
خارج ہوتا ہے البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مؤلف کو پہونچ سکتی ہے پس اگر جی چاہے تو عبارات
منقولہ تحریر اور محصول مین دیکھے اور بطلان دعوے بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کرچکے
ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہے ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہے پس قول عدم اتحاد
زمانے کا اپنے زعم مین ثابت کرکے اجماع مذکورہ کو باطل کرنا کیونکر ہوسکیگا دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے
علی تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد انکا حصر قرار دیا ہے کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنے کے درپے
ابطال حصر ہونا چاہیے تھا حالانکہ اثنائے ابطال مین حصر کو چھوڑ کر اوسی تخییل ابطال اجماع کی طرف رجوع
کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے نہ اجماع پس علی
تقدیر تسلیم صحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہے باطل کرنا چاہیئے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے زعم مین ان عبارات
کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوے اتحاد زمانے کے واسطے اجماع
مرکب کے نقل کیا ہے خارج اور منافی ہمارے مدعا کی نہین اسلئے کہ ہمنے اتحاد زمانہ مجمعین کا
ثابت کیا ہے اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین گردانا بلکہ
زمانے کے مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئے ہین اونھون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سے اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر کے قرار دیا ہے
اس تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبتنی تہین اوپر گردانتے اختلاف ائمہ اربعہ کے
اجماع مرکب ساقط ہوتین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کے تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے
شغف اور دعاوی بہت سے کئے اسلئے بر تقدیر تسلیم ہر قول کی بہی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق و باطل سے خوبی
امتیاز پاوے **قولہ** بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے الخ
اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب نہ منعقد ہو ممنوع ہے
کما سیجی تفصیلہ دوسرے یہ کہ ہمنے شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات منقولہ
صاحب تنویر کے بیان کر دئے حاجت اعادہ نہین **قولہ** تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور نیز دلیل
ہونے بلکہ مخالف الخ **اقول** پہلے ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہے موافق محققین اصول کے بیان کرتے ہین
اور بعد اوسکے تحقیق کلام ملا احمد کی طرف متوجہ ہونگے تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا جو متفق علیہ ہے
تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہے بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزودی اور بدیع الاصول
اور حسامی وغیرہ کے یہ ہے کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوالٍ کان اجماعًا منہم علی انّ ما عداہا باطل یعنی جب
معتبرین امتہ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ کے اوپر چند قولون کے
باہم اختلاف کرین تو یہ اجماع ہے ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا مین سوا اقوال مختارہ
مجتہدین کے اور قول باطل ہے پہر بعض نے کہا کہ یہ حکم خاص ہے ساتہ صحابہ کرام کے اور
بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کے مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کے ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہے
کما نقلنا سابقًا عن نہایۃ الوصول و المسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہ حکم مطلقًا نہین ہے بلکہ وہ قول
آخر جو مخالف ہے اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل پڑے اوس شے کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہو گیا ہی تو باطل ہے ورنہ نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولیٰ فی انّ اہل العصر الاول
ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر جوّزوہ
والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعًا علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب الخمسۃ
فانّ الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحدٍ منہا والبعض الآخر

قولہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نہ جاوے کیونکہ اختلاف سب مجتہدین کا اوسی دن ہو چکیگا تو دوسرے اوسکے بعد میں کا اختلاف درست ہوگا تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور نیز دلیل ہونے بلکہ مخالف دلیل ہونے دعوے اجماع مرکب

منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشئ منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز احداثه لانه
ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقة كل من الفريقين فى بعض والا اى وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه
مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الامة فى الجد اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل فى الجد مع الاخ
ان الميراث كله للجد وقيل ايضا الميراث لهما اى يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث
فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه انتهى وصاحب
توضيح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہ ہے کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند قول اہل
ہون اور اون اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلے تو اوسکے مخالف قول آخر باطل ہے اور
اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا جائیگا کما قال فالشان فی
تمیز صورة یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورة لا یلزم فیہا ذلک فلا بد من ضابطة وہو ان القولین ان
کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقة واحد وہو من الاحکام الشرعیة فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا انتہی اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر کے نزدیک یہ ہے کہ جب زمانہ کے
مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو اونکے بعد والونکو مخالفت سب اقوال کی درست نہین
اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے
والا فلا کما قال اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلة لم یجز احداث ثالث عند الاکثر وخصصہ
بعض الحنفیة بالصحابة وجاز عند طائفة مطلقا ومختار الآمدی والرازی ان رفع ما اتفقا علیہ ممنوع
کوطی المشتری البکر قیل یمنع الرد وقیل مع الارش فالرد مجانا لم یجز ومقاسمة الجد الاخ وحجب
فالحرمان خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفی عنہا زوجہا بالوضع او ابعد الاجلین فالاقتصار بالاشہر
فقط والا فلا کالتفصیل فی الفسخ بالعیوب الخمس نقیل لا وقیل نعم وفی الزوج والزوجة مع الابوین
فقیل للام ثلث الکل وقیل ثلث الباقی انتہی اب محل غور ہے بیچ اس امر کے کہ دعوی شرطیت
اتحاد زمانے کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہے مؤلف معیار سے مبنی ہے اوپر خیال کے
کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس بحث مین لکھے
ہین وہ ہین جنکے قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فی التوضیح واختلفوا فی علة الربوا فعندنا
العلة ہی القدر مع الجنس وعند الشافعی الطعم مع الجنس وعند مالک الطعم والادخار

مع الجنس فالقول بان العلۃ غیر ذلک قول ثالث لم ینقل بہ احد انتہے اوراسیطرح اکثر امثلہ مین اقوال
مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے لوراون مجتہدین کے نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ قریب بہی
نہین پس اگر مؤلف معیار کوان کتب کی طرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب کے ہرگز
شرط نکرتا اور صطلاح جدید اپنے تخییل باطل اور دلیل عاطل پر مبنی کر کے نہ نکالتا اور یہ مزخرفات
نہ کہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط ہے ورنہ قیامت تک اجماع
منعقد ہی نہو انتہی و یحیی جوابہ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانے کا
بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہے نہ مرکب مین اسواسطے کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود
علامہ تفتازانی نے دیتے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ مجمعین کا قریب بہی نہین کما قال فی
التلویح لا اجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفۃ ابی حنیفۃ و لا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفۃ الشافعی رحمہما اللہ تعالے انتہے و قال ایضاً و اما مسئلۃ علۃ الربوا فلا یخفی ان القول
الثالث ان کان قولاً بعدم اعتبار الجنس فی العلیۃ کان مخالفاً للاجماع و الا فلا اذ لم یقع اتفاق
الاقوال الثلثۃ الا علی اعتبار الجنس فی العلیۃ انتہے اور یہ جو[له] کہا ہے بلکہ خاصکر اجماع مرکب
کی تعریف مین بہی یہ امر ملحوظ ہے اسلئے کہ اجماع مرکب عبارت ہے اختلاف سے تو
چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنے والون کا ایک ہو ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہو گا
انتہے ہرچند ابطال اسکا نقل کلام صاحب توضیح و تلویح وغیرہ سے بخوبی ہوچکا لیکن موافق وعدہ
حل و تفصیل کے تفصیل کی جاتی ہے کہ اختلاف کے لئے اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک
اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مؤلف کی مقتضی اشتراط ہے جس طرح
مؤلف ایک زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع مانتا ہے اسی طرح اگر دو زمانے کے
ائمہ کے اختلاف کو اجماع اور بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام صاحب توضیح
و تلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچہہ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل اصول کا یہی
ہے مثلاً مسئلہ عدۃ حاملہ متوفے عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ ابن مسعود
رضی اللہ تعالے عنہ کے نزدیک ساتہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ تعالے
عنہ نے ساتہ ابعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

[له] حاشیہ صفحہ ۷۷ میں گذرا ۱۲

عدت کا ساتہ اشہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونون قولون
مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہے اور مثلاً علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہے امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہے امام شافعی نے فرمایا کہ طعم
ہی مطعومات مین اور ثمنیت ہے اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی مستنبط
کی اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نتھی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین نتھا اور
امام مالک نے جو اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تہا رہے امام شافعی اونہون نے بنابر
مذہب اون لوگون کی جو قدر اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط گردانتے ہین
مخالفت مابین سابقین کی نہین کی اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تہا اسکو
اونہون نے مسلم رکہا اور طعم کو موافق قول امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ
سی امام شافعی کو مخالفت مابین مذکورین کی درست نتھی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سی متاخرین کو
مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت ہی درمیان ائمہ ثلثہ کے اور طعم ہی درمیان امام مالک
اور امام شافعی کی اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان مین معتبر کی مخالف قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار
کرنا اوسکا جائز ہے البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط نہین گردانتے بلکہ لاحقین کو مطلقاً مخالفت
سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے انکے مذہب پر اعتبار ثمنیت اثمان مین جیسا کہ مذہب شافعی ہی
بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کی معلوم ہوتا ہی لیکن بغور نظر یہ بہی مخالف نہین اسواسطے
کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ ثمنیت ہوگی وہانپر ادخار اور قدر بہی ضروری ہونگی پس
اعتبار ثمنیت کا مخالف مابین کی نہوا اب محل غور ہی کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بنجانے اجماع کی کیا ضرور
ہی اور اگر شبہہ پڑے کہ علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تہا تو جواب یہ ہی کہ علیت
ربا کی معنی حکم شرعی ہے اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم
ہی ترتب حکم کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کی گویا یہ حکم کرنا ہے باین طور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح
نَعَم یُمکِنُ اَن یُقالَ اَنَّ القولین اتفقا علی اَنْ لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکمٌ شرعیٌّ فالقولُ بعدمِ
دخولِ الجنس فی العلیّۃِ رفع لذالک انتہی مھذا مناقشۃ فی المثال لا یلیق بالمحصّلین وعلی تقدیر

اتما مہا لایقدح فی المقصود اور ہوچکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع نہجانے مین
اوس اختلاف سے کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہ کہتا ہے[لہ] کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اوسی
دن ہوچکیگا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کی منقطع ہوگی انتہی تمام اختلاف کو
شرط گروانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے ورنہ تخییل صرف ہی مولف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرماے اونکے بعد والونکو مقدار اجماعی ان اقوال
سے بناءً علی مذہب البعض اور مطلقاً بناءً علی مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا انسے متاخر لوگونکو اون مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت
موافق تفصیل مذکور کے درست نہوگی کمال حیرت ہے کہ تمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا
شرطیت اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کی وہم صرف ہے اسلئے کہ عبارت
مسلم مین جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اس سے یہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوی
جائز ہے کہ لام داخلہ اوپر اوسکے واسطے جنس کے ہو اور معنی یہ ہون کہ جسوقت اختلاف کرین جنس زمانی
کی مجتہدین اب یہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہ معنی موافق ہین توضیح و تلویح
وغیرہ کے کہ اوسمین صراحت امثلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک نہین ہے
اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سے بہی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی اگر مولف
عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بہی تفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہئے کہ کتب مذکور ملاحظہ کرین
تا وہم مولف واضح ہوجائے اور یہ جو کہتا ہے[عہ] کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ مشروط
نہ کہین تو بہی لازم آتا ہے کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نہ کہین بلکہ یہ کہین کہ و انکا
اختلاف اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان قول
آخر کے تو عدم اعتبار اتحاد زمانیسے تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور سمجھا
باطل ہوا انتہی معلوم نہین کہ مشروط نہونے اتحاد زمانیسے مولف کیا سمجھا ہے شاید زعم مین
اوسکے یہ ہے کہ جسوقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ کو
فقط اجماع مرکب نہ بنیگا بلکہ انکے ساتہ اور مجتہد بہی زمانہ مختلف کے لئے جاوین تب اختلاف ان سبکا
اجماع مرکب ہوگا او دونون باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم نہین

لہ پہ قول رسالہ معیار صفحہ ۷۷ مین لکہا ۱۲

عہ رسالہ معیار صفحہ ۷۷ مین لکہا ۱۲

اسلئے کہ شرط نکرنا اتحاد زمانی کا مستلزم اشتراط اختلاف کو کہان سے ہے مثلاً اگر کہا جاوے کہ وجوب
زکوۃ نقدین مین نمو حقیقی شرط نہین تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری شرط ہو ورنہ نمو حقیقی
کی تقدیر پر زکوٰۃ دینا واجب نہو بلکہ جب نمو حقیقی شرط نہوا تو نمو تقدیری مسکوت عنہ رہا پس متنازع
فیہ مین اتحاد زمانہ مشروط نہوا خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونون تقدیر پر ہنجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور امام
مالک کے اختلاف سے بہی کہ زمانہ انکا متحد تہا اجماع مرکب ہوجائیگا اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے
اختلاف سے بہی منعقد ہوگا اور مجموع کے اختلاف سے بہی کہ زمانہ اونکا مختلف تہا متحقق ہوگا اور دوسری
بات مزعوم اوسکی بہت ظاہر البطلان ہی اسلئے کہ اگر ہم تسلیم بہی کرین اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد
زمانہ مستلزم ہے اشتراط اختلاف زمانی کو جب بہی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سے انعقاد اجماع ہوجائیگا
اسواسطے کہ زمانہ انکا مختلف ہی پہر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتہ ائمہ اربعہ کی کیا
ضروری ہے اور تحقق اجماع مرکب کا اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کی نہوسکیگا انکے لینے
کب موقوف ہی فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطے بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہی اب اصل
مدعا سنو کہ واقع مین واسطے تحقق اجماع مرکب کے اتحاد زمانہ شرط نہین ہی جیسے اختلاف زمانہ شرط نہین
تو ایک زمانہ کے مجتہدین کی اختلاف سے بہی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانیکے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بہی مثلاً زمانہ صحابہ مین جو کسی حادثہ مین اختلاف اقوال ہوا ہی پس یہ اختلاف
اجماع مرکب ہے اوپر اسبات کے کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقاً عند
الاکثر خلاف کرنا درست نہین انہین کی اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہی چنانچہ اس
مضمون کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت مین افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفۃ المجتہد
اللاحق للسابقین قلت انما الصحیح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہے اور جس حادثہ مین صحابہ نے
مثلاً سکوت فرمایا تہا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تہا یا بناءً علی مذہب البعض اقوال مختلفہ مین قدر
اجماعی نتہی تو اوس حادثہ مین مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہے اب جس جس حادثہ مین ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسے بعد والے مجتہدین کو اونکے سوا قول
کرنا جائز نہین پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین سے کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار اجماعی
مین عند البعض قول کرنا خرق ہے اجماع کا پس اونکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا علی مذہب البعض کسی مسئلہ کی اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اوس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اونہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ و جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین نکل سکتا پس اجتہاد کسی او مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہے مقلدین کا اسلئے کہ حوادث لاتقفی کلیات و جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہوچکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ اربعہ کی طرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بسبب مخالفت اجماع کے کما مر مفصلًا اور بعد اسبات کے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذہب ائمہ اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالے گا اوسمین خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اور اس تحقیق سے دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب تفسیر احمدی کا اسلئے کہ ہمنے یہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہے یا امور مسکوت عنہا مین استنباط او اعتبار کیا ہے اسیطرح حال ہے امام شافعی او امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت سب سابقین سے ہو نہین فرمائی اور انکے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال او ترجیح بعض اختیارات متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتے پس اختلاف ہمارا مثل اکب لائق انکے ہے کہ اجماع مرکب اوسپر موقوف ہو اسلئے کہ اولًا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد بھی ہوجاے تو اوسکو مخالفت سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ او امام ابی ثور وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جاے تو اوس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اقوال انکے مخالف ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ راے انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلًا کما مر عن

السلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنے کا دیا ہے قریب ہے ہمارے
جواب سے لیکن ترتب اوسکا اوپر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہین ہے اور مشرف ہونا مولف معیار کا جواب ہی اوسکی سے باد عائے اپنے تخییل محض
اور دعوے صرف ہے عقلا ایسی تشریف کو بدتر فضاح سے سمجھتے ہین تفصیل اوسکی یہ ہے
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والامۃ اذا
اختلفوا فی مسئلۃ فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منہم علی ان ما عداہا باطل فرماتے
ہین ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتد بعدۃ
الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدۃ الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل
ہذا فی الصحابۃ خاصۃ ای بطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانہم ان اختلفوا علی قولین کان
اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الامۃ ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق
یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمے اجماعا مرکبا لانہ نشا من اختلاف القولین وہو اقسام
قسم منہا یسمے بعدم القائل بالفصل وقد بینہا صاحب التوضیح بما لا یتصور المزید علیہ وعندی
ان ہذا الاصل ہو المنشا لانحصار المذاہب فی الاربعۃ وبطلان الخامس المستحدث ولکن یرد
علیہ انہ ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذہب الشافعی
واحمد بن حنبل رح باطلا حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالے فی زمان واحد وان
ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف
الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالے والجواب عنہ صعب انتہے حاصل اس عبارت کا مختصر
یہ ہے کہ جسوقت امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی مجتہدین اہل حل وعقد اس امت کے
کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہ اجماع ہے اوپر بطلان قول آخر کے اور اسکا
نام اجماع مرکب ہے اور میرے نزدیک منشا انحصار مذاہب کا بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے
یہی قاعدہ ہے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو اجماع مرکب کے لئے
چاہئے اگر ایک زمانیکے مجتہدین کا اختلاف ہے تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین اربعہ کا
ایک نہ تہا پہر اونکے اختلاف سے اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف ہو

ائمہ اربعہ کے کیونکہ منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا ایک تھا تو
چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف انکے کہنا
جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہیں ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین ہون
اونکے اختلاف سے اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سے علما اور مجتہدین
ہوے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف اونکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کیلئے کافی ہو
اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع اونکے توضیح اور جواب
اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین باین طور دیا ہے الا ان یقال الاختلاف المعتبر ہو الذی فی
زمان واحد والشافعیؒ وغیرہ اذا قالوا قولاً انما یقولون اذا جرے بہ رأی ابی یوسف ومحمد مع
ابی حنیفۃ او کان اختلافؓ بین الصحابۃ فاخذ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے بقول صحابیؓ ومالکؒ
والشافعیؒ بقول صحابی آخر انتہے مختصراً معنی اس کلام کے جو مستفاد ہین ظاہر عبارت سے
یہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہے اور اقوال امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے مخالف اقوال اماماین سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہیں ہین اسلیے
کہ جو قول امام شافعی کا مثلاً مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے سوا وہ یا مطابق ہے قول
امام ابی یوسف یا امام محمدؒ کے یا دونون کے اور ان دونون صاحبون نے زمانہ امام مین اجتہاد
کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج مسائل کی تھی یا کبھی
امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کیے تھے اور بنفس خود اونمین سے کسی قیاس
کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول امام شافعی کا
مطابق پڑا تھا رائے کسی اور مجتہد کے صحابہ یا تابعین مین سے پس وہ قول شافعی کا مخالف
اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا سابقہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہوا بلکہ اقوال سابقین
ہی مین داخل ہوا اب یہ جواب ملا احمد کا قریب ہے ہمارے جواب کے اور راجع ہے
طرف تحقیق صاحب مسلم کے کما ذکرنا سابقاً لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس جواب کا
ضروری نہیں علاوہ یہ کہ اس جواب کی حاجت اوس جگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین کے
اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بنائً علی مذہب البعض اون اقوال مین قدر اجماعی

بہی ہو اور قول امام شافعی کا مثلاً اوسکی خلاف ہو اور جس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً اقوال مختلف
نہین فرمائے اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین اپنے اجتہاد سے
کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلا وارد نہین ہوتا کہ
حاجت جواب مذکور کی پڑے اب غور کرو کہ یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ جواب دونون
وجہ سے باطل ہے وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلا مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض کیا گیا
تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہے
ان دونون کے موافقت ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر ابو یوسف
کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوے تو بہی کچہہ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع مرکب ایک دفعہ
منعقد ہوگیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہے کیسا رجم بالغیب اور موجب تشنیع ہے
بزرگونپر بلا وجہ زبان طعن و تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلاے سفاہت مین مبتلا کرتا ہے

چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد ❊ میلش اندر طعنہ پاکان برد — ملا احمد نے فقط اختلاف امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اور پر بطلان قول آخر کے کہان قرار دیا ہے انہون
نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف لیا ہے پس زمانہ ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ
تعالے مین ایک حادثہ مین جتنے اقوال مجتہدین کے ہونگے اون سبکے خلاف قول
کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنائً علے مذہب البعض یہ شرط بہی ہے کہ اون
اقوال مین قدر اجماعی بہی نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین اقوال صحابہ اور تابعین
متقدمین کے بہی موجود تہے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی مجتہد کے مجتہدین
زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم کے
یا مطابق آراے صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب البعض کے اقوال
مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہوجاے خلاف ہی عبارت ملا احمد کے ہان یہ امر ہی کہ دو صورتین

یہ جواب دونون وجہ سے باطل ہے وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالک اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانہ مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض کیا گیا

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمدؒ نے ذکر کی ہین مثلا ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو وجہون
مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلا جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایک صاحب نے کہا
مسح ربع راس کا فرض ہے دوسرے صاحب نے فرمایا کہ سارے سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سے یہ قول امام شافعی کا کہ بقدر تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلا یہ امر ثابت نہو کہ یہ رائے امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور تابعین
وغیرہم کے خلاف ہی کما مر مفصلا اور موافقت رائے ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالے کا ساتھ
امام ابی حنیفہ کے ملا احمدؒ نے کب قول کیا ہے کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد اجماع
کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہے ان دونون کے
موافقت رائے ابی یوسف اور محمدؒ کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی انتہے شاید لفظ اواجری بہ
رائے ابی یوسف و محمدؒ مع ابی حنیفہؒ سے موافقت رائے فہم مولف مین سمائے حاشا کہ مقصد
ملا احمد یہ ہو اور افسوس ہے کہ وہ علما جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اور پر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سے موافقت رائے سمجہین ایسی بات تو کوئی عاقل بہی نہ کہیگا فضلا عن
عالم معنی اس کلام ملا احمدؒ کے یہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مثلا ساتہ
امام ابو حنیفہؒ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکے اختلاف واقع ہوا اور بعد انکے امام
شافعیؒ نے مثلا مخالف امام ابی حنیفہ و امام مالکؒ کے قول کیا تو بوجہ اس مخالفت کے
قول شافعی باطل نہوگا اسلئے کہ کبہی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کی یا احدہما
کے مثلا ہوگا اور رائے صاحبین کی مثلا زمانہ ائمہ متقدمین مین جاری اور واقع ہوئی تہی
پس داخل ہوگی اجماع مرکب مین تو رائے امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی و ہو
کما تری یرجع الی ما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت اب دیکہو کہ قابل مضحکہ کے فہم مولف معیار
یا جواب ملا احمدؒ اور باقی تفریعات اور علاوہ مولف کا جو مبنی ہے اسی خوش فہمی پر جیسا بیان
ہو چکا سب باطل ہوئین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ مقبولہ ہے **قولہ** اور وجہ ثانی
کا لغو ہونا بہی ظاہر ہے الخ **اقول** لغو ہونا ادعائے لغویت وجہ ثانی کلام ملا احمد کا جو مولف
معیار سے واقع ہوا جواب جواب وجہ اول سے ظاہر ہو چکا اسواسطے کہ مقصود ملا احمد کا اس

کلام سے حصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے اامین متقدمین کے نہین وجوہ جون مین
نہین ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونون وجہونکا تمثیلاً ہے پس جو راے امام شافعیؒ کی یا امام احمد حنبلؒ کی
مثلاً مخالف اامین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا توموافق ہوگی امام ابی یوسفؒ کی یا امام محمدؒ کے
یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین کے یا وہ
امر ایسا ہوگا کہ آراے سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت عنہا ہوگا
یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بناءً علی مذہب البعض قدر اجماعی اقوال مختلفہ مین
نہوگی پس بطلان قول امام شافعیؒ مثلاً ہم پر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ کا عدم ثابت
کیا جاوے ودونہ خرط القتاد پس یہ کہنا مولف معیار کا کہ احتمال اتفاق راے امام شافعی کا
ساتہ صحابہ کے جمیع آراے مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہے قائل کو کچہہ مفید اور ہمکو
مضر نہین اسلئے کہ اول تو یہ امر ادعاے محض بلا دلیل وسند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیاً یہ کہ ہمنے مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع آراے مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعیؒ کا واسطے اامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آراے صحابہ کے نہین ہے کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان
اون مسائل کا لازم آوے وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکہو کہ مولف
معیار کو اس محل مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیئے نہ حمد و تحمیل
توفیق اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور ❊ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ
الوصول الی سبیل الرشاد قولہ اور یہ جو مولف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہے کہ
ابن صلاح نے اسی نظر سے کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہے تقلید غیر الاربعہ
کو ممنوع کہا ہے اور اس دعوے کو الخ اقول پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تحقیق
اوسکی مسلم الثبوت سے دیکہو بعد اوسکے بے انصافی مولف معیار کی معلوم کرو صاحب
تنویر نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا اونہون سے کہا محدث ابن صلاح نے
کہ وہ مشہور ہین درمیان اہل حدیث واصول کے ان تقلید غیر الائمۃ ممنوع کما یہ مسلم الثبوت مین
انتہے وعبارت مسلم الثبوت کی یہ ہے کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم

اتباع الذين سبروا وبوبوا فهذبوا ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعليه انتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الاربعة لان ذلك لم يتدر في غيرهم وفيه ما فيه انتهى یعنی اجماع کیا ہے محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سے بلکہ واجب ہے اوپر اونکے اتباع اون لوگونکا جنھون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پھر اوسکو مہذب کیا زوائد سے اور منقح کیا اختلاط سے اور جمع کیا احکام کو ساتہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتہ فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبتنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ اربعہ کو اسواسطے کہ یہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائے نہین جاتے اور اس کلام مین شبہہ بہی ہے انتہے اب ارباب فہم و انصاف سے امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہ کہان کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبتنے کر کے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہے البتہ منع کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہے اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہے اوسی کو صاحب تنویر نے مسلم سے نقل کر دیا ہے اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہ کہ منع ابن الصلاح مرتب ہے اوپر تبویب وغیرہ جیسا کہ مولف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب مدون اور مفصل ہو گئے اور باب باب اور فصل فصل ہو گئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہو گئے ہین اور سوا ان مذاہب کے تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہے ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا وبينهما بون بعيد لا يخفى على من له ادنى لب ومهارة بالعلوم ومناسبة بالفهوم اگر کہا جاوے کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہے ثقات سے وہ اجماع ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہے اوپر تقلید اون لوگون کے جنھون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوے ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونون متحد ہونگے نہ ایک مبنی علیہ اور دوسرا مبنی تو ہم

۹۰ کہ ابن اصلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب اربعہ خوب مدون اور مفصل ہو گئے ہین اور باب باب اور فصل فصل کئے گئے ہین اور خوب مہذب اور منقح اور معلل ہو گئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہ تحقیق اور تفصیل اور تبویب اور تعلیل اور تنقیح کسی مین پائی نہین جاتی

کہین گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے امام سے نقل کیا ہے اوپر وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمین تبویب وغیرہ ہوئی ہے وہ راجع ہے طرف اس اجماع کے جسکو ثقات سے نقل کیا ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہ امور مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائے نہین جاتے پس ابن صلاح نے منع تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول عن الثقات تہا اوپر وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے آور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے سراسر غلط ہے امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کی طرف منسوب کیا ہے البتہ امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہین اور ابن صلاح منع تقلید غیر ائمہ اربعہ اوس پر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سے جو مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجہا اور بسبب قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین کو نہ پہچانا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعیؒ فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا لارتفاع الثقۃ بمذاہبہم اذ لم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع متفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعلم مذہب الصحابی فی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

[illegible]

علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم الذین سبروا و وضعوا و دوّنوا و علی ہذا
ما ذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم و تقلید مسائلہم و تخصیص عمومہا
ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم و ہو صحیح انتہی اور وہ جو کلام بحر العلوم کا مؤلف معیار
شرح مسلم سے نقل کیا ہے حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کے شرح مسلم مین
فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سے نکالنا حکم کا اکثر ساتھ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہے اور یہ امر عوام سے ممکن
نہین انپر واجب ہے کہ اتباع کرین اون مذہبونکا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل
اور جمع علل اور تفریق دلائل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہو گئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہے
ابن صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہے وہ یہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہے کہ منعقد ہو چکا ہے
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہے تقلید کرے
بغیر ممانعت کی اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس بات کے کہ جو شخص فتوے پوچھے ابو بکر و عمر رضی اللہ
تعالے عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ فتوے پوچھے ابو ہریرہ اور معاذ بن جبل سے اور سوا اسکے
اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوے ہو اوسکو چاہئے کہ ان دونون اجماعون کا
تو بیان کرے اور دلیل لاتے انتہے ترجمتہ ملخصًا اقول و بعونہ سبحانہ احول و اصول یہ جو قرافی
مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہے نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے
درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علماے محققین اوسمین اختلاف کیونکر کرتے
علماے حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گذر چکے انسے مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسی کا ائمہ مجتہدین مین سے فضل معلوم ہوا ور مجتہدون پر تو اوس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہے اور
ایک قوم نے کہا علماء سے کہ لازم ہے مراجعت افضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مریدہ ان یجتہد فیسأل اعلمہم وجہان قال ابن سریج

نعم واختارہ ابن کج والقفال لانہ یسہل علیہ ہذا القدر من الاجتہاد وصحّحا عند الجمہور انہ یتخیر فیسأل
من شاء لان الاولین کانوا یسألون علماء الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم مع تفاوتہم فی العلم والتفضل
ویعملون بقول من شاؤا من غیر نکیر وقال الغزالی وان اعتقد احدہم اعلم لم یجز ان یقلد غیرہ و
ان کان لا یلزمہ البحث عن الاعلم اذا لم یعلم اختصاص احدہم بزیادۃ علم قال فی زوائد الروضۃ ہذا الذی
قالہ الغزالی ثم قد قال غیرہ ایضاً وہو ان کان ظاہراً ففیہ نظر لما ذکرنا من سؤال آحاد الصحابۃ رضی اللہ
تعالے عنہم مع وجود افاضلہم الذین فضلہم متواتر وقد یمنع ہذا وعلی الجملۃ المختار ما ذکرہ الغزالی فعلی ہذا
یلزمہ تقلید اورع العالمین واعلم الورعین وان تعارضا قدم الاعلم علی الاصح انتہی وقال العلی
القاری فی رسالتہ المصنفۃ فی بیان جواز الاقتداء بالمخالف من اسلم او تاب عن المعاصی والتزم
احکام الشرع فلہ ان یختار من المذاہب ای مذہب شاء اذا تعدد المجتہدون فی البلد علی
قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید الفاضل وہو الاحوط فعلیہ
ان یبحث ویتبع الفاضل انتہی پس دعوے کرنا اجماع کا تخییر پر اس محل میں باوجود اختلاف
اتنے مجتہدین اور محققین کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہ جو عراقی نے کہا ہے کہ زمانہ صحابہ میں اجماع
ہوچکا ہے اس بات پر کہ جو کوئی فتوے پوچھے ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے تو اوسکو جائز ہے
کہ بعد اوسکے فتوے پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سے بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولاً
یہ ہے کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اس مضمون پر ثابت اور منقول نہیں ہے اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے
اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہ امر محل نظر ہے اسلئے کہ مجرد سکوت سے اجماع سکوتی منعقد نہیں ہوتا
جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کی بجہت مہابت
قائل کے یا تقرر خلاف کی یا اور کسی مصلحت کے ہو قال التفتازانی فی التلویح وقد یکون ای سکوت
المجتہد للتامل وغیرہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سناً و اعظم قدراً او اوفر علماً او استقرار
الخلاف حتی لو حضر مجتہد من الحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت الآخرون لم یکن
اجماعاً ولا یحمل سکوتہم علی الرضا بالتقریر الخلاف انتہی پس ما نحن فیہ میں جائز ہے کہ عدم انکار
صحابہ کا اسپر اس جہت سے ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی
نتھے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حرج

قولہ ثبت قال العراقی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء من غیر حجر و اجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر و عمر امیری المؤمنین فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ و معاذ بن جبل و غیرہما و یعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین فعلیہ البیان انتہی

مقلد مستفتی کی اصلا نہ پائین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکے حوادث مستفتین کو کلیۃً
یا جزئیۃً حاوی ہین پہر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا اور ثانیاً اوپر تقدیر تسلیم
اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتہ زمانہ صحابہ کے
اعنی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط حوادث
کے واسطے حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفی کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے انکار نکیا اوپر اس
بات کے کہ مستفتی باوجود حضرت ابو بکر او عمر رضی اللہ تعالے عنہما کے ابی ہریرہ سے مسئلہ پوچہے کی
اب یہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین کے جسمین ضرورت مذکورہ
متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قَالَ الشیخ العلامۃ شرف الاسلام ابی فتح البغدادی الشافعی
فی کتاب الاصول وَاَمَّا قولہم اِنَّ الصحابۃ مَاکَلَّفُوا العوامَ تقلیدَ واحدٍ معیَّنٍ فانّما جاز ذلک لانہ لم یظہر
لِکلٍّ منہم من الاصول والقواعد مایفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطط
وخصہم اللہ تعالے بتلک الفضیلۃ واتاح لمن جاء بعدہم بفضیلۃ تہذیب الاصول وتفریع المسائل و
لاَنّ الصحابۃ ماکان لبعضہم علے بعضٍ تفاوتٌ فی الاجتہاد بل کانوا فی الاجتہاد سواءً فلہذا لایجب
علیہم تعیینُ المقلدین انتہے پس یہ جو بحر العلوم موافق حاشیہ منہیہ مسلم کے فرماتے ہین فقد بطل
بہذین الاجماعین قولُ الامام یعنی باطل ہوا ساتہ ان دونون اجماعون کے قول منقول امام کا
انتہے ساقط ہوا اس لئے کہ دونون اجماع ادعاے قرافی کے باطل ہوے والمتفرع علی الباطل
باطلٌ اور یہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اَجْمَعَ المحققونَ لایُفْہَم منہ الاجماعُ الذی ہو حُجّۃٌ حتی یقال
یلزم التعارض الاجماعین الخ یعنی لفظ اجمع المحققون سے وہ اجماع مصطلح جو حجۃ ہے شرعیہ نہین
مفہوم ہوتا تا لازم آجاے تعارض اجماعین کا انتہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اجمع المحققون
کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی
لیا جاوے اور محتمل ہے کہ اتفاق محققین کا سوا اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے
لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سے تصریح ساتہ اجماع اصطلاحی کے نقل
کر دی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت ان مجتہدین سے ہے جنکا اجماع
حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہ ہے کہ لفظ اجمع المحققون سے

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال
یلزم تعارض الاجماعین بل یمکن ان یقال اجمع المحققون علے کذا

بحسب لغة اور عرف کے اجماع اصطلاحی مراد لے ہی نہین سکتے تو یہ امر ممنوع بلکہ غلط صریح
ہے کما لا یخفے علے المتفطن اور ما نحن فیہ مین دعوے اجماع جو قرافی نے کیا تہا بطلان
اوسکا بخوبی واضح ہو چکا اب نہ باقی رہا مگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام اور ابن نجیم
وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ ہکو وہ بہی مضر تہا صورت وقعہ مین ہو ہی
نہین سکتا اور یہ جو بحر العلوم فرماتے ہین ثُمَّ فی کلامہ خلل آخر وہو اَنَّ التبویب لا دخل لہ
فی التقلید وکذا التفصیل فانَّ المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والا سأل عن مجتہد آخر انتہے عجیب
بات ہے اسواسطے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب اور تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مقلد کا نہین
گردانا کہ تم یہ کہو کہ تبویب کو دخل تقلید مقلدین مین نہین ہے البتہ اوس قائل نے مجموعہ پر
حکم صحۃ تقلید مرتب کیا ہے بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اوسکے ممکن نہین جیسے
تنقیح مسائل اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحسانًا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب
اور تفصیل اور بہت ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علیحدہ
ہو گی تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ بہت
مسائل حل ہی نسکین گے پس دخل استحسانی کا انکار شان محققین سے بہت بعید ہے اور دخل
موقوف علیہیت کا دعوے قائل نے بہ نسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور یہ جو
کہتے ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجھ گیا تو عمل کرلیگا اور اگر نہ سمجھا تو اور مجتہد سے پوچھ لیگا تو ہم
جواب مین کہتے ہین کہ دوسرے مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جس سے مقلد کے فہم مین
مسئلہ آجاے ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلدین واسطے سمجھنے
مراد مجتہد کے دخل ہوا اور اگر نہین ہے تو جسطرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بجہت عدم تفصیل کے نہین سمجہا
تہا اوسطرح مجتہد ثانی کا بہی نہ سمجھیگا پہر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بہی یہی
کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الے التفصیل وفیہ المطلوب اور یہ بہی یہ پوچھ لینا دوسرے
مجتہد سے جب ہو سکتا ہے کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو بغیر
تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہو سکے گی اور جسوقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اون مجتہدین کا

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوئی تکلیف
تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہ امور اکثر مقلدین پر بہت
عسیر ہین نہ پڑیگی اور یہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون ایضاً بذلوا
جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی اور مجتہدین نے بہی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق مسائل
دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہے پہر اونکو لائق تقلید نہ ٹہرانا کمال
بے ادبی ہے ساتہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کی بذل کوشش اور سعی فی الدین کا
انکار کسنے کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ہے مانعین جوازِ تقلید غیر ائمہ اربعہ نے تو اس سبب سے
منع کیا ہے کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدوّن بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہ امور واسطے
تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بہی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین رہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجہتا تو دوسرے مجتہد کیطرف رجوع
کرتا اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین ہے
چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ہے علامہ سمہودی نے عقد فریدین مین صراحۃً اسپر دال ہے
اور وہ یہ ہے لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم فعنہ فتاوی
مجردۃ لعل لہا مکملاً او مقیداً لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتنع التقلید اذ التعذر
الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم انتہے اب غور کرو کہ ہمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور بے ادبی
ساتہ اونکے کہان ہے اور بہی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقت مین
یہ مجتہد اجتہاد مین کامل اور اسکے بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہوا البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا
منتشر ہو درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین اسقدر ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر
محمول نہو سکے اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلاً امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین
تو یہ امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسے محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہو چکا ہوگا کہ یہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہے
تو اسی نظر سے منع کیا ہے کہ کوئی روایت انکے مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اونکے مذہب کی ملجاوے تو عمل کرنا اوسپر جائز ہے الخ مجرد تخمین ہے اسواسطے کہ جسوقت دع منع

ثم قال فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ وانکارہ مکابرۃ ... [illegible]

کرنیوالے جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے مثل امام الحرمین اور ابن صلاح وغیرہم من المحققین کے علت منع کی عدم تدوین اور ضبط ابواب وغیرہ بیان کرتے ہین کما نقلنا سابقًا پس احتمال عدم وجدان روایات صحیحہ کو علت منع گردانا توہم صرف ہے وکذلک مایترتب علیہ پس اگر کسی کو ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالے کی مثلًا ملجائے تو نہین معلوم کہ اسکا مطلق مقید اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہے یا نہین یا رجوع صاحب مذہب کا اس روایت سے ہوا ہے یا نہین اگر تداول ایدی اہل تحقیق کا اوس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کے ہوا ہوتا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ مین یہ امر متحقق ہے تو یہ احتمالات اوٹھہ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اسکا صحت عمل کیلئے کافی نہین آور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا الا ترے ان المتاخرین افتوا بتحلیف الشہود واقامتہ لہ مقام التزکیۃ علی مذہب ابن ابی لیلے انتہے معلوم نہین کہ کون سے متاخرین نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوے دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور در مختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہرچند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر جگہہ مخالف اسکے دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشہادات لو علم الشاہد ان القاضی یحلفہ ویعمل بالمنسوخ لہ الامتناع عن اداء الشہادۃ لانہ لایلزمہ انتہے بزازیہ وقال فی کتاب القضاء امر السلطان انما ینفذ اذا وافق الشرع والا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ وفوائد شتے فلو قضاتہ بتحلیف الشہود وجب علی العلماء ان ینصحوہ ویقولوا لہ لاتکلف قضاتک الی امر یلزم منہ سخطک او سخط الخالق تعالی انتہے وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہ کلام مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کی ہے دوسرے یہ کہ برتقدیر تسلیم صحت ہم کہتے ہین کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے پر فتوے دیا ہے جائز ہے کہ کوئی روایت ہمارے ائمہ حنفیہ سے بہی موافق مذہب ابن ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسرے یہ کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے ہی پر فتوے دیا ہے لیکن یہ فتوے دینا انکے مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہے اسلئے کہ اس زمانہ مین تزکیہ مین اثارۃ فتنہ اور اشاعۃ شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد

مزکی اور معدل بہت کمیاب ہے پس اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو بہی تیا غض اور تحاکثیر برپا ہوا اور بہی باب شہادت مسدود ہوجاے بسبب نپایا جانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلے پر فتوے تجویز کیا اور اسکا ہم بہی قول کرتے ہین کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوے دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہے کما ہو مصرح فی کتب الفقہ اور متنازعہ فیہ تو یہ بات تہی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چہوڑ کر دوسرے امام کی تقلید درست ہے یا نہین اور یہی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلوح تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سے ثابت کرتے ہین جسمین ہمنے بقدر بسط و کلام کیا ہے اور بجہت عروض عوارض کے تعیین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بہی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بہی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہ ہے کہ مولانا نے تعیین تقلید بعض کی بجہت فقدان روایات صحیحہ کے کی اور ہمنے بجہت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے یا بسبب تحقق اجماع مرکب کے اور پر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا یہی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین خانہ رفع الکلام ان وثبت ما ادعیناہ بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوے اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا ایس جواب باصواب مؤلف تنویر کا پایہ ثبوت کو پہونچا اور وہین ہفوات مؤلف معیار کا اوپر اذکیا مصنفین کے واضح ہوا **اقولہ** یہ چوٹ ہے مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** نہ مولوی اسمعیل پر چوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہے طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سے اور اوٹہانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سے اسواسطے کہ سوا مجتہدین مطلقین کے ہزارون اکابر دین اور علما مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب اپنے اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آتے ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولیین مین متبادر اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطے مجتہد مطلق کے پس اگر یہ تقلید مشتہر جس معنی کر کے یہ سب علما دین اور فقہا مجتہدین اوسکے مرتکب تہے اور ہین شرک ٹہہرے

توہزارون بلکہ لاکھون ائمہ ہدے اور عماید ملت مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم مشرک ہوجاینگے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اوران ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کا مشرک ٹھہرانا اور انپر ساتہ وجوہ باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطے مؤلف تنویر نے قائل اس کلام کو جاہل کہا ہے اور شان مولوی سمعیل سے یہ امر بہت مستبعد ہے کہ ایسی تہمت یعنی اوپر جماعت ہادین مہتدین کے کرین جزاین نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی کی ہے اور بالفرض اگر انھون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول نتھے کہ اونکا کلام حجت ہو ہر عاقل جانتا ہے کہ یہ بات جہالت کی ہے اگرچہ قائل اوسکا صالح اور عالم ہو پس ابلہ فریبی کرکے بلا غور کلام مؤلف تنویر کو جوٹ ٹھہرانا اور حمقائے معظمین مولوی سمعیل اول کو ہلہ مین شغف مین لانا خود زمرۂ حمقا مین داخل ہوجانا ہے ومن اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکھو تو کلام مؤلف معیار کا اس جگہہ جوٹ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کی اور مشرک اور کافر قرار دینا ہے انکا اب پہلے حال مقدمہ ممہدۂ مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم کرو بعد اسکے کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کے اصطلاح اہل اصول مین یہ ہین کہ مان لینا اور عمل کرلینا ساتہ قول بلا دلیل اوس شخص کے جسکا قول حجت شرعی نہین انتہے باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اوس شخص کا ہے کہ اوسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہ امر کلام منقول عقد فرید اور مغتنم الحصول سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا بغیر تفحص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتہ قول اوس شخص کے جسکا قول احدی الحجج الشرعیہ نہین ہے وعبارتہ ہکذا حقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ بلا حجۃ منہا انتہے اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سے کہ بلا دلیل قید عمل کے ہے نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکے سے یہ بات ثابت ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہ ہے کہ عامی مقلد ہے مجتہد کا پس اتباع عامی کا واسطے مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کے اوپر متبادر اور معروف کے چاہیئے نہ یہ کہ معنی غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت

التقليد العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد من مثله فالرجوع الى النبي عليه السلام او الى الاجماع ليس منه وكذا العامي الى المفتي والقاضي الى العدول لايجاب النص ذلك عليهما لكن العرف على ان العامي مقلد للمجتهد قال الامام وعليه معظم الاصوليين انتهى وكذا في بديع الاصول وغيره يہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکے باطل ہو جاوے ویجی تفصیلہ فی المقصود اب یہ جو مولف نے کہا کہ تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اوس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے انتہی کلام ہے بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن سے کیا مراد ہے اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو سچ ہے کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اور کسی کی نچاہیے اور مجتہد فی بعض المسائل کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہے اسلئے کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اون مسائل کے جنمین شخص مجتہد ہے اور سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہے اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا المجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بنائ علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولایقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لاوثوق بمعرفۃ غیرہ فی الادلۃ ظنیۃ ویجب التقلید علی من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ او بعض ابوابہ کالفرائض فی مالا یقدر علی الاجتہاد فیہ بنائ علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح وقلد مطلقا بنائ علی المرجوح وہو انہ لا یتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین کرتے ہین پس یہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقرآن سے یہ ہے کہ ترجمہ وغیرہ حدیث و قرآن کا اساتذہ سے سنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اوس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے مثلاً جبکہ عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو کہ پانچ نماز فرض ہین تو پہر اوس حکم معلوم مین تقلید کسی مجتہد کی نچاہیے بلکہ اوسی وقت تقلید رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی بلا توسط غیر کے کرنا چاہیے

کو جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین نہین پوچھا تو اُسپر تقلید مجتہد کی واجب ہی اور یہ کلام
باطل کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کی نہ چاہیے کما نقلنا
عن السید السمہودی آنفًا وقال فے مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالمًا یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقًا علی نفیہ وہکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال فی
بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہدًا فقد سبق او عامیًا او محصلا لعلم معتبر فوظیفتہ الاتباع
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المعمولۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہبا قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فے واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان واما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہ کہنا کہ آیہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ
الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ اس بات کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کی واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن بے علم نہین ہی کہ تقلید کرے ساقط ہی اسواسطے کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچہ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث کا
اگر حاصل کیا تو یہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہی کہ اُسپر علم وقائع اجتہادیہ
بطرز استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب البدیع
وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَکَ مِنَ
اللّٰهِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ کے یہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہوگیا اور بعد اسکے دین حق
چھوڑکر اہوا اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اس صورت مین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری نے الکشاف
وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ ای اقوالهم التی ہی اہواء وبدع بَعْدَ الَّذِیْ جَاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ
ای من الدین المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی النیشاپوری وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ
ای مشتہیاتہم وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بَعْدَ مَا جَاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ بامر الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع
الدلائل انتہی اب غور چاہیے کہ اس آیہ سے یہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہین
ہین اور علم اُسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اُسپر کیا جاوے نہین اُسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیے البتہ یہ امر اگر بہ نسبت مجتہدین کے کہا جاوے تو ممکن ہی کہ علم انکا شرع مین قابل

قبول اور لایق عمل ہے اور دوسرے یہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہین کہ تقلید
کرنا عالم بالحدیث کے واسطے مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کی
بات ہے وہ نصوص جو شناعت بدع اور اہوای یہود و نصاری پر دال ہون وہ محمول کیجاوین
حق مجتہدین مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوای یہود و نصاری سے وہ مصروف کیجاوے
طرف تقلید مجتہدین کے واسطے ترجمہ جاننے والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قائم نہو
جب مرتبہ فہم علما کا یہ ٹھہرا تو عوام الناس معقدین انکے کیا کچھ کہین گے اور آیہ کریمہ فبشر عبادی
الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الآیہ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ بمجرد ترجمہ جاننے حدیث و قرآن کے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الذین
اجتنبوا و انابوا لا غیرہم وانما اراد بہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علی ہذہ الصفۃ فوضع المظہر
موضع الضمیر و ارادہ ان یکونوا نقادًا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل
فاذا اعترضہم امران واجب و ندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والندب حرصًا علی
ما ہو اقرب عند اللہ و اکثر ثوابًا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السبک واقواہا عند السبر
وابینہا دلیلا و امارۃ وان لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقاد اراد المقلد انتہی
یعنی وہ لوگ جو سنتے ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچھی اور عمدہ کا یہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب
کیا ہی معاصی الہی سے اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالی کے اور غیر انکے نہین ہین اور مقصود اس سے
یہ ہی کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہی ہو کہ دین مین انکو مرتبہ تنقید اور تمیز ہو
اور اچھی بات کو بہت اچھی سی امتیاز دیسکین جیسے مثلا دو حکم انکو پیش آئے ایک واجب
اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہ بات پہچانتے ہون کہ واجب مین
مندوب سے زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہی واجب و مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہ حکم عام ہے واسطے مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئے کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انمین سے ممکن ہی پس
اس آیہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہے بلکہ یہ چاہئے کہ جو کوئی

وقال اللہ تعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون

[illegible] اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب [illegible]

مذہب اختیار کرے تو ثابت اسکا از روی تفحص کے اور اظہر مذاہب کا از روی دلیل کے دیکہ لے
نہیں کہ احسن اور افضل کو نہ دیکھے اور نابینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصہ ترجمہ مع بعض توضیح
اسجگہ غور کرو کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سی کہاں ہے البتہ جو لوگ کہ برے
اور اچھے اور بہت اچھے مین تمیز نہین کرتے اور اندہونکی طرح کسیکا اتباع کرتے ہین وہ
اس بشارت مین داخل نہین اور یہ مرتبہ انکو حاصل نہین اور ممانعت تقلید سے واسطے عالم
بالحدیث والقرآن کے اسمین کیا بحث بلکہ یہ آیت موکد ہی مگر بشرط تمیز اور فہم احسن و افضل کے
خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسے کہ
دلالت کرتی ہی اور بشارت کی واسطے مجتہدین کی علاوہ یہ کہ بجہت کسی عمل کے ایک فرقہ خاص کو
بشارت دینا مستلزم وعید کے واسطے فرقہ اخری کے نہین ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی
بشارت ہو نجات کی تو اس سے یہ لازم نہین کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ
مین بشارت ہی واسطے ناقدین احکام اور ممیزین افضل و فاضل و عاملین او پر احسن کامل کے نہ یہ کہ
سوا انکی اور فرقونکی لئے وعید ہی اور اعمال انکی مردود اور منہی عنہا ہین غایتہ یہ ہی کہ او فرقہ والی اس
بشارت سی محروم ہین اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہی کہ امام ابی حنیفہ اور امام
مالک و امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہین کی بلکہ ممانعت تقلید سی کی ہی انتہی برہان واضح ہے
اوپر قلت تدبر مولف معیار کی اسلئے کہ یہ ممانعت تقلید سی مخالف ہی نص قاطع فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون سے جسکو مولف خود بباب وجوب تقلید مین وقت لاعلمی کی برہان
گردان چکا ہی پس اس قول سی منع کرنا لا یقین تقلید کا تقلید مجتہدین سی مخالف کرنا ہے سا تہ نص
صریح قرآن کے اور موافق بیان مولف معیار ہی کے داخل ہونا ہی بیچ زمرہ متبعین اہوا کے بعد وضوح حق
خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن
وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ اور ثانیا یہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سی اوپر قول کسیکی ایسا
عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کے اس قسم سی نہین ہے اسلئے
کہ یہ تو بامر شرع و حکم الہی ہے اور آیہ کریمہ فاسئلوا اهل الذكر الخ اسکے وجوب پر دال ہی بلکہ عرف
اکثر اہل اصول مین اسکو بھی تقلید کہتے ہین پس ممکن ہے کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

یعنی جو شیخ جلال الدین سیوطی نے [illegible] نقل کیا ہے

مالک و ابو حنیفہ والشافعی رضی اللہ عنہم قط الا عن تقلیدہم ما شاء منہم [illegible] فی ذلک [illegible]

سے محمول ہوا ہے تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہی تو یہ منع ائمہ ثلثہ کی متنازع
فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوی ثانیًا یہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ منع منقول
تقلید سے محمول ہی اوپر مجتہد کی کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلا عن الصید لانی
وکاد ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقا وحکی ذلک عن کلام الشافعی
ومالک وغیرہما قال ولم یزل الشافعی نے جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ہکذا رواہ
المزنی عنہ وقال الصید لانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من قصر
عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہے
حق مجتہدین مین اسلئے کہ اسمین امام احمد سے نقل کیا ہی کہ فرماتے تھے لا تقلدنی وخذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنی میری تقلید نکر اور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام کو کتاب وسنت
سے جیسے کہ مجتہدین سنے لئے ہین اب دیکھو کہ یہ امر ہوگا حق مین اس شخص کے جو لائق
اخذ احکام کے کتاب وسنت سے ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سے
نہو یعنی وہ شخص مجتہد نہو اسکو یہ امر نہین ہو سکتا اور نہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر تقلید مجتہدین احکام کو
نہ سیکھے گا تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا۔ اور یہ قول صاحب مسلم کا العدول
عن الدلیل الی التقلید خلاف المعقول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی
اسیکے حق مین ہی جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہو جائے اور وہ نہین ہی مگر مجتہد غایت الامر
یہ ہی کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو دلیل
بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس جملہ
منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہی کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد
ویتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام وہو
الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی التقلید خلاف
المعقول الخ اور یہ قول مجد الدین فیروزآبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی
بر انچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمر وغیرہ نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہ ہی کہ

اور شیخ عبدالوہاب شعرانی یواقیت والجواہر مین فرماتے ہین وکان الامام احمد یقول لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام ... لا تقلدنی ولا تقلدن مالکا ولا الاوزاعی ولا النخعی ولا غیرہم وخذ الاحکام من حیث اخذوا من الکتاب والسنۃ انتہی علی ما نقلہ فی عقد الجید اور فاضل بہاری مسلم الثبوت مین فرماتے ہین العدول عن الدلیل الی التقلید خلاف المعقول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی ...

جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اُسپر اعتماد چاہیے در باب عبادات اور عوام الناس کے مخالفت کے کچھ پروا نہین اسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سی اس کلام مین کیا بحث ہے یہ تو حکم حدیث سی عام ہے اس سے کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسے کہ مجتہدین کو مسائل اجتہادیہ مین یا با جتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے کلام منقول سابق سے کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا تو پھر سمجھنا اُسکا احکام کو حدیث سی بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی سے نفی جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ میں ہرگز مفہوم نہوی اور یہ کلام قاضی عضد کا و المستفتی فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئے کہ قائلین وجوب تقلید یہ کب کہتے ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہے بلکہ یہ کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہے اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فی بدیع الاصول و مافیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و یکفی فیہ الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستفتاء علے ما سیاتی و کذا فی علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہے پس کلام قاضی عضد سے ممانعت تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجھی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو مصنفین اذکیا کو غور چاہیے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفی وجوب تقلید پر مسائل اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا اُسکے سے مساس نہین رکھتین اعتماد ہے اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان آیۃ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ الخ کے پہلے ہم لکھ چکے اور پھر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال حسکا دین الٰہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہیے بنا بر مذہب مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سی ہے کما مر مفصلاً اور یہ کلام منسوب طرف مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد دران نکند بھی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

نہین کما ظہر من الروایات المقبولۃ (المنقولۃ) سابقا علاوہ یہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح غیر منسوخ
کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اُسکے مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور یہ امر
علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح ہونا
اور سوا اُسکے اور شرائط بھی واسطے صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کے ضروری
ہین پس فقط حصر کرنا ہیچ ودکے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ
حدیث صحیح غیر منسوخ بھی منجملہ اُسکے ہے فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ
ان سلم من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع المسمی بمختلف الحدیث
والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما یکون ترجیح
احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ
والا فلا ترجیح انتہی مختصرا من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق
کہ عالم بالحدیث کو وقت علم نصی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی نچاہیے اگرچہ قول مجتہد کا
موافق اُس حدیث کے ہو نہی البتہ یہ بات حق مجتہدین علی الاطلاق اور حق غیر مجتہدین بیچ
احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہے نہ مطلقا حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول
ابن حزم کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور
اوپر حال اس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بظہور بین کہل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق
محققین کے جسکا بیان پہلے ہو چکا ہی کہ ظہور بین حکم شرعی کا واسطے غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب
ہوگا کہ وہ حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہ ہے
فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالی اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء
وقولہ تعالی واذا قیل لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ اباءنا وقال مادحا لمن لم یقلد
فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولو
الالباب وقال تعالی فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم
الاخر فلم یبح اللہ تعالی الرد عند التنازع الی احد دون القرآن والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل

لانه غير القرآن والسنة وقد صح اجماع الصحابة كلهم اولهم عن آخرهم واجماع التابعين اولهم عن آخرهم
واجماع تبع التابعين اولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من ان يقصد احدٌ الى قول انسان
منهم وممن قبلهم فياخذه كله فليعلم من اخذ بجميع اقوال ابي حنيفة اوجميع اقوال الشافعي اوجميع اقوال
مالك اوجميع اقوال احمد ولايترك قول اتبع منهم اومن غيرهم الى قول غيره ولم يعتمد على ماجاء
فے القرآن والسنة غير صارف ذلك الى قول انسان بعينه انه قد خالف اجماع الامة
كلها اولها عن آخرها بيقين الاشكال فيه وانه لايجد لنفسه سلفا ولا اماما في جميع الاعصار
المحمودة الثلاثة فقد اتبع غير سبيل المومنين نعوذ بالله من هذه المنزلة وايضاً فان
هولاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم فقد خالفهم من قلدهم وايضا فما الذي
جعل رجلاً من هولاء اومن غيرهم اولى بان يقلد من عمر بن الخطاب اوعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وابن عمر وابن عباس اوعائشة ام المومنين رضي الله تعالى عنهم فلو ساغ التقليد لكان
كل واحد من هولاء احق بان يتبع من غيره انتهى انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو في مسئلة
واحدة وفيمن ظهر عليه ظهوراً بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بكذا او نهى عن كذا وانه ليس بمنسوخ انتهى
لیکن جو لوگ بکمال نافہمی و تعصب سی درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور
مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین
کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکھہ کر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر
اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کی اور آیات کے
سمجھتے ہین لیکن استخراج احکام اسی سے نہین کر سکتی اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین غیر ہین
قابل قبول و عمل نہین ہی بہت سے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہمارے ہر ترجمہ شناس
الفاظ حدیث و آیات کا مدعی اجتہاد ہو جائے اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑ کر موافق مزعوم اپنے
کے جو چاہے کرے اور کہتے ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے
کسیکی سمجھ مین نہ آوین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علما
وہ بخوبی بشرط قصد سمجھنے کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بہلا مسلمانو
منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن و حدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق کی ساتھ خاص کیا ہے

اور کلام مقلدین سی جو سابقا مذکور ہو چکا یہ کہان لازم آتا ہی یہ الزام بالایلزم اور توجیہ الکلام بالایرضی قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہی ہان یہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا سمجھنا قرآن وحدیث کا جس پر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہی ساتھ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہی ساتھ مجتہد فی تلک البعض کے اور ہم فرقہ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فے البعض پس تقلید وجب مجتہدین کی چھوڑکر کسطرح قرآن وحدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کی کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین ہو سکتی عمل کرین اور اگر یہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن وحدیث کو مثل مجتہدین کے سمجھ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق ہو جاتا اور کسیکو ان لوگون مین سے حاجت تقلید مجتہدین ہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان پر حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام وعقل پر ظاہر وباہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر شخص کو علما سے مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پہنچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وما یکفر بہا الا الفاسقون کے داخل ہی اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعی کافر ہوجائیگا ذرا محل غور ہے ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹھکانا ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی ہو وہ بشرط قصد سمجھنے کے معنی قرآن وحدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت نہین رہتی آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن للذکر الخ اور آیہ ھو الذی بعث فی الامیین رسولا الخ کو برہان گردانتے ہین تو سنو کہ معنی آیت اول کے یہ ہین کہ ہمنے آسان کیا قرآن کو واسطے یاد کرنے اور نصیحت پکڑنے کے اس جہت سی کہ اس مین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال الخازن فی تفسیرہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ سہلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات الوافیۃ وقیل للحفظ انتہی وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہ ہے کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سے حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا اور اس اتعاظ کے لئے فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے واسطے اتعاظ واذکار کی مستلزم تسہیل کو بطور استخراج واستنباط احکام کے نہوی ثانیہ یہ کہ معنی

آسان کرنے قرآن کے یہ نہیں ہیں کہ ہر قسم کے معنی بہ نسبت ہر شخص کے آسان کئی گئے یا
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
اتعاظ بھی مشروط ہے ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام اور
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القران واتبعوا
غرائبہ وغرائبہ فرائضہ وحدودہ رواہ فی المشکوۃ عن شعب الایمان للبیہقی قال
فی اللمعات اعربوا القران ای بینوا معانیہ واظہروہا والاعراب الابانۃ والافصاح وہذا یشترک
فیہ جمیع من یعرف لسان العرب ثم ذکر ما یختص باہل الشریعۃ من المسلمین بقولہ واتبعوا غرائبہ
وفسر الغرائب بالفرائض من الاحکام والحدود الشاملۃ لہا ولغیرہا حتی السنن والآداب وسماہا غرائب
لاختصاصہا باہل الدین او لان الایمان غریب فاحکامہ تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یرید
بالفرائض فرائض المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعہ
وبالحدود ما یطلع بہ علی الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللّٰہ
صلی اللہ علیہ وسلم انزل القران علی سبعۃ احرف لکل ایۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع
رواہ فی المشکوۃ عن شرح السنۃ قال العلی القاری فی المرقات فالظہر ما بینہ النقل والبطن ما
یستکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا مجید عنہ
والمطلع المکان الذی تشرف منہ علی توقیفہ وخواص کل مقام حدہ ولیس للحد والمطلع غایۃ لان
غایتہما طریق العارفین باللہ وما یکون سرا بین اللہ وبین انبیائہ واولیائہ کذا حققہ الطیبی
وقیل الظہر تاویلہ وما عرف معناہ والبطن ما خفی تفسیرہ واشکل فحواہ وقیل الظہر اللفظ والبطن المعنی
قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القران فعلت ولہذا
قال التفتازانی واما ما یذہب الیہ بعض المحققین من ان المنصوص علی ظواہرہا ومع ذلک فیہا
اشارات الی دقائق ینکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ فہو من
کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محی السنۃ فی معالم التنزیل قیل الظہر لفظ القران
والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد یفتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والمعاني مالا يفتحه على غيره وفوق كل ذي علم عليم انتهى مختصراً بقدر الحاجة اب مضمون اس
كلام محققين مين غور كرو اور ديكهو كه آيه كريمه ولقد يسرنا القرآن الخ سي يه بات سمجهنا كه هر عارف لسان
عرب كو فهم كرنا قرآن كا مثل مجتهدين كے آسان هى اور احكام شرعيه فرعيه اجتهاديه كو هر عارف لسان
عرب بے تقليد مجتهدين كے قرآن شريف سى جان ليتا هى كيسا دعوے بيجا اور كلام بمعنى هى هان
اتنى بات صحيح هى كه بعض احكام منصوصه جو دين مين بالضرورت ثابت هين اور اسيطرح اجتهاد
كو انهين مداخلت نهين هى وه احكام قابل تقليد نهين اور دوسرى آيه كريمه هو الذي بعث في الاميين
رسولا منهم الخ مدعاے قائل سى كچهه ربط نهين ركهتى اسواسطے كه معنى اس كے يه هين كه حضرت
حق سبحانه وه ذات مطهر هى جس نے مبعوث كيا بيچ بے پڑهون كے رسول الله صلى الله عليه
وسلم كو اونهين كى قوم مين سے كه تلاوت كرتى هين وه رسول اوپر اونكى آيتين الله تعالى كى
اور پاك كرتے هين اور سكهاتے هين اونكو علم وحكمت انتهى بهلا محل غور هے كه اس كلام سے
يه كهان لازم آيا كه زبان عرب كا جاننے والا فقط بغير تفهيم رسول الله صلى الله عليه وسلم كے
يا بغير بيان صحابه يا مجتهدين كے قرآن وحديث سے احكام شرعيه بے تقليد كسى مجتهد كے
سمجهه ليتا هى اور اسيطرح حال هى آيه كريمه ولقد انزلنا اليك آيات بينات الخ اس لئے كه معنى اوسكى يه هين
كه تحقيق اتارين همنے تمهارى طرف آيات بينات يعنى ايسى كهلى هوئين جسكى اثبات آنيت مين
بهت سے مقدمات مشكله برهانيه كيطرف حاجت نهين كما قال النيشاپورى في تفسيره ومعنى كون الآية بينة
ان المعلوم ينقسم الى ما يكون طريق تحصيله الدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه
اصعب والى ما يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو الآية البينة انتهى اس
آيه سے اور اسكے ظاهر هونے سے سمجهنا حكم كا هر عارف زبان عرب كو كهان جانا گيا پس جو شخص
اپنى جان كو اهل علم سے كهى اور فقط كچهه الفاظ عربيه اور بعضے تراجم احاديث وآيات قرآنى سمجهنى
پر دعوے كرے كه مجهكو احكام اجتهاديه مين احتياج طرف تقليد مجتهدين كے نهين هى اسواسطے
كه مين بے علم نهين هون اور حكم وجوب تقليد كا واسطے بے علمون كے هى اور اس دعوے
پر يه براهين لاوے كه جنكو اوس كے مدعا سى مناسبت بهى نهين قايم كرے اونكى نافهمى اور
بے انصافى كسى پر اهل ديانت اور انصاف سى مخفى نرهيگى اور يه جو مؤلف معيار نے كها اسيواسطے سب

محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ
خاص ہے وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہ عبارت کل عالم لہ اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مطلقاً
سواءٌ کان قطعیاً او ظنیاً بحسب الدلالۃ والاثبات وما کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فہو مختص
بالمجتہد انتہی منسوب طرف شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاہ گردانی ہے حال اسکا
یہ ہے کہ علی تقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت و معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتے ہین کہ اسجگہ حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہے اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین اعنی وہ
احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اعتقادیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو صحیح ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم و فہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجھ سکتا ہے اور سمجھنا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید فی ان احکام مین حکم وجوب
تقلید سب پر نہین کیا کہ یہ کلام اوسپر صحیح ہو جائے اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہ ہے کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہ بات
کلیۃً صحیح نہین کہ ہر عالم بے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہے مثلاً آیہ کریمہ
اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ الخ اور اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الخ اور وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ
بِاَنْفُسِہِنَّ ثَلٰثَۃَ قُرُوْٓءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین
اور یہ احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین
مطلقاً اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہے بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہے اور حق معلوم کر لیتا ہے تو احکام آیات
مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلاً یہ نزاع کہ حلی نسا مین زکوۃ واجب ہے علی مذہب الامام
ابی حنیفۃ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیع مبادلہ ایک
حفنہ کے دو حفنون سے عند الامام ابی حنیفۃ اور ہے عند الامام الشافعی اور عورت مطلقہ کو واسطے
اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیے عند الحنفیۃ اور بقدر تین طہر کے
چاہیے عند الشافعیۃ کسلوسطے پڑتا اور نظائر اس کے کثیر ہین ماہر لبیب پر مخفی نہونگی
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ و اصول نے فرمایا ہے کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت یعنی متواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب البدیع وشارحہ ومافیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لاقاطع فیہا وتکفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لایجوز فیہا التقلید والاستفتاء علی ماسیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے یہ ثابت ہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قرآن وحدیث سے بشرط قصد سمجھ سکتا ہے اور اسیطرح یہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو بہ نسبت عالم بالقرآن والحدیث کی مفید نہین اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھ بیان راوی کے اظہار علت حکم ہو گیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبیین علت نہین بلکہ اس علت مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونون برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ اس کلام کی یہ ہے کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلاً علت مذکور ہو تو وہان نہ مجتہد بعلت نکالنے کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہے اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے قطعاً بیان علت کردیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسے کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ دلالۃ النص کو چونکہ اشارۃ النص اور عبارت النص سے مرتبہ خفا مین ہے عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح ہے کو جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچھ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اس پر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل کیا ہے حال اوس کا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی ظاہر معنی

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کر لیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا نہین
ہے کہ اوسپر احکام متارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور
اوسنے یہہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہہ ہے کہ شاخنین لگانیوالے اور شاخنین لگائی گئی کا
روزہ ٹوٹ گیا پھر اوس روزہ دار نے شاخنین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کے یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھہ کھا لیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے بسبب کچھہ کھانیکا حالت صوم مین ہوا ہے مثل اوس شخص کے نہوگا جو عمداً کوئی چیز
موجب کفارہ کے بلا اعتماد و تاویل کے کھالی اور اوس پر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا
اور بجہت اعتماد کرنے اوپر ظاہر معنے حدیث کے اوس سے کفارہ ساقط ہوگا اسواسطے کہ جب کوئی
مفتی مجتہد اس صایم کو فتوے اوپر ٹوٹ جانے صوم کے دیتا اور یہہ صایم اس مجتہد کی فتوی
پر عمل کرکے کچھہ کھا لیتا تو کفارہ لازم نہ آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ
مسقطہ کفارہ کا ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر
مسقط کفارہ کے قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہئے کہ یہہ بدرجہ اولی باعث معذوری ہو بہ نسبت
قول مفتی کے بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
علی قول صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث
لان القیاس لا یقتضی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ذرعہ القی فظن انہ افطر فاکل عمداً فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القی یوجب غالباً عود شئ الی الحلق لتردده فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل
اما الحجامۃ فلا تطرق فیہا الی الدخول بعد الخروج فیکون تعمد الاکل بعدہ موجباً للکفارۃ الا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علی ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی فکذلک
عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکاً للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا
وان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفة القياس مع فرض علم الأكل كون الحديث على غير ظاهره انتہی پس اس کلام سے یہ بات کب ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھ فہم ذہنی کے درست ہے اور حاجت تقلید نہیں اور یہان دلالۃ النص کہان سے ہے کہ مولف معیار نے کہا کہ بسبب مساوی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجھنے دلالۃ النص کے فقہانے یہ کہا کہ جو کوئی ظاہر حدیث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل کر کے بعد حجامت کے کچھ کھالے تو اوس پر کفارہ نہین ذرا منصفین از کیا سے امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچھ دخل نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہئے تھا کہ صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہ کہتے کہ موافق حدیث کے اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کھالینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد اس قول بحر الرائق وغیرہ سے لان ظاہر الحدیث واجب العمل یہ الخ یہ ہے کہ ظاہر معنی حدیث کے واسطے عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بسبب پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما نقلنا وقال ابو الحسن السندی فی حواشیہ علی فتح القدیر لکن تفید کلام المحقق ان قول الرسول صلی اللہ علیہ وسلم اولی بایراث الشبہۃ فی حق العامی لانہ اولی بصحۃ العمل بہ فی حق العامی انتہی اور وہ جو خزانۃ الروایات سے نقل کیا ہے کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوس کی کا اور جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوس کی کا معارض سے اوس کو عمل کرنا اوپر حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو نجانتا ہو تو اولاً جواب اسکا وہی ہے جو کلام صاحب بحر کا جواب تھا اور ثانیاً یہ کہ نصوص کو اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہے اگرچہ فی بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکھتا ہو پس اس کے حق مین حکم وجوب تقلید مطلقًا نہین کیا گیا کہ یہ کلام جو حق مجتہدین سے ہے قائلین وجوب تقلید کو مضر ہو اور یہی اصل مدعائے مولف معیار تو یہ تھا کہ ظاہر معانی قران اور حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سے احکام کو سمجھ لیتا ہے اور محتاج تقلید کا اُس مسائل مفہومہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سے کب بر آیا یہ شخص مذکور تو فقط عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

كما قال في خزانة الروايات نقلا عن دستور السالكين واما الجواب عن قول ابي يوسف ان العامي [illegible]

والقرآن مین کہ جس کو بحث ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ تلویح وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتی ہین انتہی پس اگر مراد اوس سی
یہ ہی کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتی ہین تو
غلط ہی کسی نے یہ قول نہین کیا کما ذکرنا سابقًا اور اگر مراد یہ ہی کہ غیر مجتہد ان نصوص کو جنہین
اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہی سمجھہ لیتا ہی اور جنہین اجتہاد کو دخل ہی اوس کے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھہ لیتا ہی تو صحیح ہی اور قائل کو مفید نہین
اس لئے کہ متنازع فیہ تو سمجھہ لینا نصوص کا جنہین اجتہاد کو دخل ہی بطور استنباط حکم کی تھا
وہ اوس کلام سے واسطے غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التلویح وحکمہ ای الاثر الثابت
بالاجتہاد غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات وفی ما یجب
فیہ الاعتقاد الجازم من اصول الدین انتہی تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ
کا سمجھنا نصوص قرآن و حدیث سی خاص ہی ساتھ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کے لازم نہین کی کہ یہ کلام اوس کی
مخالف ہوا اور اوس کا رد قرار دیا جاوے اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کی اس کلام سی
مدفوع نہوا اور یہ کلام مولف معیار کا کہ عالم متبع طالب حق کو دیکھنی سی کتب احادیث اور
شروح اونکی سی غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہی کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہی
یا منسوخ اور اوس کی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جاوے گو کہ حاوی کل مسائل کے دلائل پر نہوا اس لئے کہ یجری فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصرًا
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اوسکی عالم بالقرآن و الحدیث سی جس کے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہی مجتہد فی بعض المسائل ہی پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطے مقلد کی تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہ ہی کہ متبحر فی المذہب
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہی

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا ماؤل ہونا انتہی جس کو موافٔ معیار فی دلیل گردانا ہے صحیح اعتبار
غالبہ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور یکونہ مجتہد فی بعض المسائل کا انکار اور منتہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل میں اوسپر کرتے ہیں لیکن غرض اصلی مولف معیار کی جو تشریح تر کلام
اس کے ہے اور وہ دعوے اجتہاد او تبحر فی الحدیث و الفقہ ہے بیانات او تحقیقات
اوس کی سے صحیح نہیں معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذی فطانت کے بھی نہیں ہے
اجتہاد کجا اور معرفت صحت و سقم ادلہ مجتہدین کجا - اب حال حصہ ثانی جواب عذر مقلدین کا
سنو کہ یہ جو مولف معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو
تحقیق کرکے اوسپر عمل کرے تو نہایت یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص
عمل کرنے میں ساتھ اس حدیث کی گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی -
واب اہل انصاف و درایت سے خارج ہے اس لئے کہ اسمین ہم نے تشقیق جاری کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ
وہ شخص اہل علم مجتہد ہے یا مقلد ہے اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکے حال سے بحث نہیں اور اگر مقلد ہے تو وہ جو حدیث
جسپر اوس نے بے تقلید کسی کے عمل کیا ہے مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہیں صورت
ثانیہ سے ہمکو تعرض نہیں اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اس کا لازم کما نقلنا سابقًا من کلام صاحب المسلم و بحر العلوم
والعلامۃ السمہودی و بدیع الاصول و شرحہ و علی القاری و التلویح والقول السدید وغیرہا اور یہ
کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رای سے بے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہے عصیان نہیں قول باطل اور موجب عصیان ہے اس لئے کہ حدیث منسوخ بعد پہونچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہیں اور
قبل پہنچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہونچنے
ناسخ کی طرف امت کی باوجود پہنچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہ ہے کہ وہ معمول بہ ہے کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم تبلغ النبی
صلی اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علی المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیما اذا ورد الناسخ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبلغہ الی الامۃ ہل یثبت حکمہ فی الامۃ ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ وہو مختار المصنف انتہی اور وہ جو قصہ مصلین کو طرف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کی طرف اوسکے اور وجوب توجہ کی طرف کعبۂ مطہرہ کے رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوۃ مین دلیل گردانا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف بیت المقدس کی بیان فرمایا تو مجرد اس بیان سے جمیع مسلمین سرزمین کے تے علم ناسخ حاصل نہین کیا تہا اور نہ قادر تہے اور تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ توجہ سے طرف کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز مؤدی اونکی اس زمانہ تک صحیح و مقبول ہوگی قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت ذلک ان تقرر الاستدلال بانہ لا یصح الطلب قبل البلوغ کونہ تکلیف الغافل ولا اشتغال الذمۃ التی ہی نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا صحۃ بحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وہذا الخلاف فیما اذا بلغ واحدا لان الجہل مفقود منہ لانہ یمکنہ الاطلاع علیہا بالفحص الا اذا لم یکن وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء وعلی ہذا ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن اطلاع الغیر علیہ انتہی بقدر الحاجۃ اب محل غور ہے کہ صحت صلوہ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا سے کہ بسبب عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تہے استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود دیہہ پہنچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہ علی طریق الاعتداد مجتہد سے ہے کو حاصل ہوتا ہے عمل کرے تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوس کا بیچ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا اسواسطے کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرح مین مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور اطلاع بوجہ اتم متحقق ہے اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قبا وغیرہ کے کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قایس کے اب استدلالات مولف معیار کے جو عامل بالحدیث کے جواز عمل پر بے تقلید کسی مجتہد کے

قائم کئے تھے سب باطل ہوے اور یہ حق صریح کہ مقلد کو اگرچہ عالم ہی ہووے تقلید کسی مجتہد کے
عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز نہین ہے ثابت ہوا علماے منصفین
اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہے نافہمی اور خرابی کی نکرین
اور جان لین کہ یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ باقی رہی تقلید وقت لاعلمی کی سو یہ چار قسم ہے
انتہٰی غلط ہے اسواسطے کہ ادلہ سابقہ سے مبرہن ہو چکا کہ وقت علم کے بھی غیر مجتہد کو مسائل
تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد بحث سے خارج ہے پس کوئی صورت علم کی
سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکرے پس یہ کہنا کہ وقت لاعلمی
کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری اور وقت علم کے نہ تقلید نہ احتمالات کلام ہے
غیر مبرہن اور دعوے ہے غیر مذعن اب سنو کہ تقلید اہل اسلام کے واسطے مجتہدین کے
نہین ہے مگر بجہت ادا کرنے احکام الٰہیہ کے موافق کتاب و سنت کے اسلئے کہ جب
مسلمین مامور ہوے ساتھ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت کے
نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہے تو بالضرور حاجت پڑی اسبات کی کہ احکام
الٰہیہ کو کتاب و سنت سے پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنے احکام الٰہیہ کی کتاب و سنت سے
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئے رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماء مجتہدین کے
ضرور پڑا چنانچہ یہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ
کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا او اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول اونکے مبین احکام
الٰہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سے ہے عرف اہل اسلام مین یہی ہے لازم کیا قال ابن الملا فروخ المکی
فی القول السدید اعلم انہ لم یوجب اللہ تعالی احدا من عبادہ ان یکون حنفیا او شافعیا او مالکیا
او حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث بہ سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر
ان العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ
واہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا و کالعلم بحرمۃ الزنا
واللواطۃ وقتل النفس ونحو ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد و مذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی انہ فی ذلک

فی حقہ من کان من الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الی علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الامر وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ولقولہ عز وجل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق کمال ابن الہمام فی التحریر انتہی پس وہ جو مؤلف معیار نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہے کہ ہووے اتباع روایت سے گو دلالۃ ہو مثلاً ناواقف کتاب وسنت سے طاقت نہیں رکھتا تتبع کی اور نہ استنباط کی تو اوسکو ضرور ہے کہ کسی فقیہ سے پوچھے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیچ فلان مسئلہ کے بلاتعیین پس جسوقت بتلاوے وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ مسئلہ مجتہد نے نص صریح سے بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سے پس سب ان صورتون کا راجع ہے طرف روایت کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃ ہو اور اس تقلید پر متفق ہین سب گروہین مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے واصلاً منافی غرض صاحب تنویر کی نہین اور وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہ ہے کہ علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ ہووے عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے مثل مشروط کے ساتھ ہونے اوس قول مجتہد کے موافق واسطے سنت کے بقدر الامکان۔ پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو تو چھوڑ دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہے اور جتنے مقلدین فہمیدہ اور دیندار ہین وہ سیطرح تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہے قول مجتہد کے کام ہر مقلد کا نہین اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سے تحقیق کرنیوالے ممیزین اور متفحصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتنقید ونسخ وتعارض وغیرہ کے بن سکتا ہے اور ایسا شخص لائق اس امور کے معدود ہے زمرہ مجتہدین ہین اگرچہ فی الجملہ مقلد بھی ہو نہ بہ نسبت جاہل کے کتاب وسنت سے اور نہ بہ نسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر ہے

نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہوا سلئے کہ اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ لیاقت تفحص کی
لیکن تفحص اوسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا شخص پا لینے سے
حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکیگا تو یہ جو طاعنین ائمہ مجتہدین اور
سا بین جماعت علماء دین کوئی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنے سے ہونا اوسکا
کتب حدیث مین سنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتے ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز کرتے انکو
یہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتے ہین اور فرماتے ہین
عقد الجید مین وفی ہذہ المسئلہ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات نقلا عن دستور السالکین

فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا یعرف معانی النصوص والاخبار وقواعد الاصول
ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل الا علی روایات مذہبہ وفتاوے
امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیہا کالعامی قیل ہذا فی العامی الصرف الذی
لا یعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتہا اما العالم الذی یعرف النصوص والاخبار
وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ المشہورۃ والمتداولۃ یجوز لہ
ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ انتہے وہکذا فی الحواشی لابی الحسن السندی علی فتح القدیر
پس غور کرو کہ متبحر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ
وغیرہ کو پہچانتا ہو اور باینہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل
کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنے کے درست ہے اور نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے
کہ ایسا شخص جامع ان شرایط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل
ہو تو ایسے شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطے
عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنے کے درست نہین پس تقلید اونکی واسطے مجتہد کے
کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب کے اس لئے کہ ایسے شخص
کو نہ حکم تتبع ہے اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پالینے حدیث مخالف کے بجہت
عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکے البتہ اگر واسطے تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث کرے
پھر مرتبہ اجتہاد کو پہونچ جاوے تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جامع

شرائط کے بین جائز ہے ولا الحکم بوجوب التقلید علے مجتہد مطلق فی جمیع المسائل ولا علے المجتہد فی بعض الابواب فیما ادی الیہ اجتہادہ فلا یخالفنا کلام صاحب عقد الجید بل یوید ما قانا وذہب ما الیہ ذہبنا اور قسم ثانی اور ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی جسکو مباح وحرام کہتا ہی کلام اوسمین بیچ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے باقی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہے اوسکا حال سنو کہ کہا مولف معیار نے قسم رابع شرک ہے اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بدستاویز آن عذرات کے جن سے سابقا بجوبی جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہین کرتا ہے اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل وتحریف لرکے اس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کا چھوڑتا نہین تو قسم اول اور ثانی تو محتاج اثبات کے نہین کیونکہ ان دونون کو فریقین تسلیم کرتے ہین لاکن قسم رابع بیشک معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو بحث بین تقلید شخصی کے اوین فانتظر اور قسم رابع کو اس مقام مین مدلل کیا جاتا ہے تو واضح ہو جاے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کی آیات قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہین اور بہت سے علما نے اُن آیات اور احادیث سے شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہے تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری مین اخر مین کہتا ہون تقلید مذکور لوکسی نے اہل عقل مین سے بھی شرک نہین کہا علما کسطرح کہین گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا قول مجتہد یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہین کرتا مگر خیالات مولف معیار اور قیاسات مغالطہ دہ حمقاے دوراز کار اور حال بطلان وفساد اونکے کا تفصیل کچھہ کلام سابق سے کھل چکا اور کچھہ ضمن جوابات ادلہ مولف معیار مین آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پونہچی تو اولا یہ کہ وہ حدیث واقع مین صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے اعلم مقلد مذکور مین اگر فی الواقع ہی اور علم مقلد مذکور مین نہین تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کسطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد مین بھی ہی تو ہم پوچھتے ہین کہ یہ مقلد غرض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پونچا ہی یا نہین

اگر نہین پہونچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنے کا اور نہ پہونچنا برابر ہے ایسے شخص کو اصلا چھوڑ دینا مذہب امام اپنے کا جائز نہین کما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت وبدیع الاصول والعقد الفرید للسمہودی وشرح بحر العلوم وکلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصل بعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی وقال العلامۃ جمال الدین محمد ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ۵ والرسم للتقلید اخذ مذہب ٭ للغیر دون العلم بالمستوجب ٭ و یلزم الفاقد الاہلیہ ٭ للاجتہاد فی سوے اصلیہ ٭ انتہی وقال ابن عبد الشکور فی حاویہ نقل عن بعضہم الاجماع علے ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقبول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد مخاصۃ انتہی نقلا عن السمہودی - اور اگر پونہچا ہی درجہ اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہے اور نہ اوسپر ہے جس باب مین مجتہد ہے حکم وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اوسکے نہ اس سبب سے کہ مقلد کو ساتھ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قبائحتیں جوابات اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم و استدلالات مؤلف معیار کے بتفصیل ہم بیان کر چکے من ذیل فلیستذکر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہے اس سے ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہے درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری فی تفسیر قولہ تعالے اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ اختلفوا فی معنے اتخاذہم ایاہم اربابا بعد الاتفاق علے انہ لیس المراد انہم جعلوہم آلہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنی یہہ جو اللہ تعالے فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے اپنے عالمون کو اور راہبون کو رب قرار دیا تھا اس کے معنے مین اختلاف کیا ہے مفسرین نے بعد اتفاق کے اوپر اس بات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبون کو معبود نہین ٹھہرایا تھا پس اکثر مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون اونکے کی تھی انتہی ترجمتہ اب سمجھنا چاہیے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہے

کہ تفسیر نیشاپوری مین ضمن مین آیۃ اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ کے مذکور ہے یہہ مراد نہین کہ یہود و نصاری نے اپنی عالمون اور درویشون کو خدا ٹھہرا لیا تھا بلکہ مراد یہہ ہے کہ اطاعت انہون نے اپنے علما اور درویشون کی برخلاف حکم خدا تعالے اور رسول کے کی تھی عبارت تفسیر مذکور کے یہہ ہے ... اختلفوا فی معنی اتخاذہم ایاہم اربابا بعد الاتفاق علے انہ لیس المراد انہم جعلوہم آلہۃ ...

بیان اوامر اور نواہی آلہی کا موافق حکم و فرمان آلہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدۂ آہوا
اور ثمرات اطاعت شیطان کے ہونگے اس لئے کہ اگر احکام اونکے مبین احکام آلہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سے ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام آلہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہوتے
اگرچہ اصابت حکم مین ان سے خطا ہوتی کما للائمة المجتہدین پس بالضرورة احکام تراشیدہ
اہوا موافق احکام آلہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکے واسطے احکام آلہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان و شاہد گردانے ہیں اس مدعا پر
شاہد عدل ہے اور ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ سے پہلے نصرانی مذہب
تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم سورۂ براءة تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنی اتخذوا احبارهم ورهبانهم الخ
پر پہنچے عرض کیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تھا تو فرمایا۔
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالے نے حلال کی تھین
اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر آلہی و اتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ اس اشیا کو
بمخالفت امر آلہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو حلال جانتے
تھے پس اللہ تعالے کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوس کے عباد کے امر و نہی کو ماننا
اور اوس کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبانون کو معبود بنایا تھا پس کہا انہون نے کہ اکثر
یہ ہوتا تھا کہ بعض چیزون کو اللہ تعالے نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا اور علما
اونکے مخالف اس کے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالے کے حکم کو چھوڑ دیتے تھے
اور علما سفہا اپنے کے اقوال کو مخالف امر و نہی آلہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع ادنی توضیح
اب محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام آلہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے ورنہ ائمہ
دین اور بہترین صلحاے مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام آلہیہ کہ جو مفسر اور مبین
جانب شارع سے نہین ہوئے ہین اور ان کو اجازت اظہار و بیان ہے اونکو بہ نیت خالص

قال الامام فخر الدین الرازی قد شاہدت جماعۃ من مقلدۃ الفقہاء قرأت علیہم آیات کثیرۃ من کتاب اللہ تعالیٰ فی بعض المسائل وکانت مذاہبہم بخلاف تلک الآیات فلم یقبلوا تلک الآیات ولم یلتفتوا الیہا وبقوا ینظرون الیّ کالمتعجب یعنی کیف یمکن العمل بظواہر ہذہ الآیات مع ان الروایۃ عن سلفنا وردت علی خلافہا ولو تأملت حق التأمل وجدت ہذا الداء ساریاً فی عروق الاکثرین من اہل الدنیا

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ صحیح ہین
مبین احکام الٰہیہ ہین اور تبئین احکام مین اور اوسکی جمیع اسباب و شرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے
جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے ایسے مجاز ہین اگر بالفرض ان سے خطا بھی واقع ہو
تو موجب ہے ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فی الحدیث
الصحیح پس اونکے احکام مبنیہ کو جو انہون نے موافق ظن معتد بہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو خالصاً
لوجہ اللہ و اعلاء لکلمۃ اللہ و ترویجاً للدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات
اور احکام منتجہ اوس کے مطابق ہین آراء مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکے حسن و خیریت پر
حدیث صحیح دال ہے مخالف امر و نہی الٰہی کے مثل علماء یہود و نصاریٰ کے قرار دینا سراسر
بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین انکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام
الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کے جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم انتہی اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہوں
یہود و نصاریٰ کے ٹھہرانا کیا بڑا اجتراء ہے اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ
الغوایۃ والضلالۃ۔ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا
ہے پھر اوسکو رد کیا ہے اور مولف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری
نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے
دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑھین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی بیچ
ان مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون ان آیتوں کا پس نہ قبول کین انہون نے اور نظر
کی طرف ان آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سے اس لئے کہ کیونکر ہو سکیگا عمل اوپر ظاہر
مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہے اس کے
انتہی ترجمۃ یہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اتخذوا احبارہم الخ کے
نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکورہ کے یہ قول نپایا شاید کسی اور محل مین
امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہ دہوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو قبول کرنے
ظاہر معنے آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنے کے مثل فعل یہود اور نصاریٰ کے سمجھا اس لئے کہ

اول تو علماء یہود و نصارے برخلاف احکام الٰہیہ کے احکام گڑھتے تھے اور اس گڑھنے مین
انکی نیت صالحہ بھی نہتی واسطے حب مال وجاہ کے یہ امور کرتے تھے - دوسرے یہ کہ معظمین
انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہین کرتے تھے کہ یہ لوگ مبین ہین امر الٰہی کے اور
حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطور اتباع ہوا اور رسم مرجبہ اپنی کے
انکی تعظیم اور اتباع مین کمر باندہی تہی چنانچہ یہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابق بیان ہو
چکا اور یہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا مین مفقود ہین فاین ہذا من ذالک بلکہ سکوت اور تعجب
مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنے آیہ کا اس جہت سے تھا کہ اعتقاد کمال فہم و اجتہاد
اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل انکے مجتہدین اپنی کی نہین رکھتے تھے اور بطور
حسن ظن یہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ نے ان آیات کو سمجھا ہین اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجھکر تاویل کی ہین ویسا امام رازی نہین سمجھے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنے مجتہدین کا
جو انہون نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کرکے بیان کیا ہے کہنے امام رازی کے کیونکر چھوڑین
چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے یہی جواب قول امام رازی کا دیا ہے اور بعد نقل کلام امام رازی
کے فرمایا قلت والعلہم توقفوا [illegible] ظنہم بالسلف لانہم وثقوا من تمسک الاخبار علی الم [illegible]
الخلف [illegible] پس بر تقدیر [illegible] مقلدین فقہا مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا
واسطے مجتہدین کے مثل اتباع [illegible] اور [illegible] علوم دینیہ پر خوب واضح
ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہین ہے کہ جمیع احکام اوس کے موافق ہون ظاہر
معنے آیات اور حدیث کے [illegible] حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت یا حدیث کے معنی ظاہری سے
تو اس مذہب والے کے [illegible] روایت [illegible] ہونگے پس اگر وہ مذہب والا معنی
ظاہر اوس کے نہ قبول کریگا تو بر تقدیر [illegible] مشرک ہوجاویگا تو کوئی مسلمان کسی مذہب
والا [illegible] ہوگا سب مشرک [illegible] من ہذہ الهفوات اور اگر
قبول کریگا تو [illegible] مذاہب مختلفہ [illegible] رسول [illegible] مثلاً
مذہب ہم اہل سنت [illegible] کا یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت [illegible] بلکہ جمیع صحابہ
مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالے عنہما نے جو چھ مہینے تک بیعت
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سے تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین انتقال
فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی کتب التواریخ
وبعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سے نعوذ باللہ منہا یہ دونو صاحب فاسق ہوگئے
اسواسطے کہ اطاعت اولی الامر کے ساتھ نص قطعی قرآن کے فرض ہے اور تارک فرض کا فاسق
ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالے نے اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَاُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡکُمۡ فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ
فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوۡلِ اِنۡ کُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ
یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء و
القضاۃ وامراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم
ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع انتہی پس اس کے جواب مین مثلا اہل سنت سے یہ کہا
کہ وجوب طاعت امراکا جبتک ہے کہ وہ علی الحق ہون کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد
فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی معروف اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ
تعالے عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت
ابوبکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر مشورہ وتجویز انکے کے باوجود ہونے انکے کے
اہل بیت نبوت سے یا نلدینا باغ فدک کا بطور میراث کے خلاف شرع ومعروف تہا تو اجتہاد
انکا مطابق حق کے ہو والمجتہد یخطی ویصیب علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابوبکر
رضی اللہ تعالے عنہ انکے اجتہاد مین تارک معروف تھے انہون نے بیعت مین تقاعد
کیا پس آیہ کریمہ اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَاُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡکُمۡ مطلق نہین
مقید ہوئے ساتھ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب برتقدیر امام رازی کے ان تمامی اہل سنت
پر جو معنے آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنے کے ماول اور موجہ کرتے ہین اور مجبر وسننی آیہ کریمہ
کے خارجی نہین ہوجاتی حکم مشرک بنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطور
سے نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہ کہتے ہین کہ ہمکو معنے آیہ کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری
کہنے سے مذہب اپنا چھوڑین گے وہ بھی مشرک ہوجائینگے بڑی عجب بات ہے اگر

تاویل آیہ کرین تومشرک ہوجاوین بعد اگر نکرین تو خارجی نہین اور امام رازی کہ پیشوا ہین اہل عقاید کے پہلے اس حکم مین داخل ہونگے اور مؤلف معیار جہپیردی اسیاتمین اونکا بعد اونکے وہکذا فی مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعتہ علی من لہ ادنی مسکۃ فی العلم والدین ولبعد فی جماعۃ المسلمین اسی نظر سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر آیہ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَیْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ الآیۃ سے نکالا ہے اور پردہ خفاء و غباوت انظار سفہا سے اوٹہایا ہے حیث قال ان التقلید المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل و تمسک لیس تمسکہم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓی اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓی اٰثٰرِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ دہم کالیہود والنصاری والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما اتباع الی اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجی الیہ المقصر عن درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولا فی رسالۃ العلی القاری پس اس تحقیق و تنقیح سے واضح ہوگیا کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین داخل نہین اور زعم فاسدان سفہا کا جو جماعت صلحاء مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات [illegible] اپنے کے مشرکین اور مثل یہود و نصاری کے بناتے ہین باطل ہوا [illegible] دین فی الحقیقۃ اتباع ہے قرآن شریف اور حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوس کے نہین اور عامہ اوس کے مامور ہین ساتھ اس کے اور ماجور ہین اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ و احکام نہ حاصل ہو تو اونکو چہوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر حدیث و آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہے اور یہ جو شاہ ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہ ہے جو شخص عامی ہو اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا مین سے اور یہ سمجہے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو کچہہ اس نے کہا ہے یہی حق ہے قطعا اور اوس کی دلمین سماگئی یہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چہوڑتا نہین تو دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی بن حاتم کے داخل ہے انتہی مختصرا مثل کلام امام رازی کے مولف معیار کو نافع نہین اور اگر یہ محمول نکیا جاوے کہ جبوقت عامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اوسپر بسبب استعداد تام اور فہم [illegible]

کتاب وسنت سے ادلہ احکام کو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہوگیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوس کو معلوم ہوگیا
پھر اوس نے بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کے عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص حکم
اس آیہ مین داخل ہے تو فی نفسہ یہ کلام صحیح ہی نہین اور مخالف ہے تحقیق مذکور سابق کے کما لا
اور اس بیان سے خوب کھلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا یعنی دانست
چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالے نیز باستقلال کفر است و معنی
اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ او را مبلغ احکام ندانستہ ربقہ تقلید او در گردن اندازد و تقلید او را
لازم شمارد و باوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالے دست از اتباع او بر ندارد و اینہم نوعیست
از اتخاذ انداد کہ در آیہ کریمہ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ [illegible]
[illegible] انتہی اس سے کہ اول تو مقلدین کی اطاعت واسطے مجتہدین کے بالاستقلال
کہان ہے وہ تو مجتہدین کو مبلغ اور مبین احکام [illegible] سمجھکر انکی اطاعت کرتے ہین [illegible]
جب ظہور دلیل کا [illegible] در سنت نبوی سے اونپر ہوتا ہے وہ ظہور [illegible] اہل تخریج کے
ہے اور اس مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو
کبھی تقلید [illegible] نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتے ہین اور اسیطرح ظاہر ہو
کلام منقول مولوی [illegible] رحمہ اللہ تعالے اور [illegible] ہوگئی تاویل اوس کی [illegible]
کہ مقلدین [illegible] کہ ہمارے مجتہد سے امکان خطا نہین یا خطا [illegible]
نہین پس اندراج [illegible] آیہ کریمہ مین بنا علی قول الشیخ ولی اللہ و شاہ عبد العزیز و مولوی
اسمعیل رحمہم اللہ تعالے کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہ عقیدہ رکھتے ہین کہ مجتہد سے کبھی
اجتہاد مین خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت لیکن مقلدین بپاس اسکے کہ بصورت وقوع خطا کے بھی مواخذہ
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بحالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہی
کہ وہ مقلد جسکو فہم و لیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کماحقہ نہین اس سے کہ
امام مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتھ عدالت اور تقوے کے سمجھکر یہ
آنکہ یہ جانکر اسکا اتباع کیا اور اوس کے باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین اپنے حسن ظن کو کہتا ہی

که غالباً فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کما ینبغی نہین رکھتا تو بمقتضاے ظاہر
معانی آیات واحادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ ومنسوخ ومعارض اور صحیح اور حسن اور ضعیف
اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہ امور بغیر قوت تامہ اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتے
اتباع وتقلید اونکی کیونکر چھوڑون اور بشرط حصول لیاقت اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح
یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اوسوقت مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا
اسلیے کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس در صورت حصول اجتہاد کے تقلید کی صورت
نہین تو اس صورت مین یہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا اور منصفین کو غور چاہیے کہ حال مقلدین
اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہے پس ایسے شخص کا مشرک بنجانا کلام اکابر مذکورین سے اصلا
ثابت نہوا اور یہی اس بیان سے کھل گئی توجیہ اس کلام صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ
یہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سالم ناسخ اور معارض سے اور ہو فتوے امام ابی حنیفہ کا مثلا خلاف اوسکے اور تحقیق گئے
ہون طرف حکم حدیث کے کوئی ائمہ اربعہ مین سے تو واجب ہے اوس شخص پر اتباع حدیث
کا اور نہ روکے اوس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع حدیث سے تاکہ نہ لازم
آجاے گردانا بعض ہمارے کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالے کے انتہی اسلیے کہ جب
وضوح کسی دلیل کا علی وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اوس بحث خاص مین وہ مقلد نرہیگا
پس اس حال مین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہے اور اسی طور پر حال ہے کلام منقول
امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا کہ یہ سب
روایات حق مین اس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتداد شرع کے اور
احکام کو آیات اور احادیث سے پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقا عن السمہودی ناقلا عن
الصیدلانی ویجی ان یزید منہ عنقریب اور یہ کلام طیبی کا تحت حدیث اَلَا اِنّی اُوْتِیْتُ الْقُرْآنَ
وَمِثْلَہٗ مَعَہٗ الخ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر وتوبیخ ہے کہ پیدا ہوئی ہے
غضب عظیم سے اوپر اوس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور عمل کیا حدیث پر
اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اوس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنے

رائے کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سنی اسنے حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب ہے
مین اوسکا اتباع کرتا ہون انتہے پیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے کے مضر نہین اسواسطے کہ
امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رائے قوی کے ترجیح دیتے ہین
چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ توبیخ و تقریع نشاء من غضب
عظیم علے ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناء بالکتاب فکیف بمن رجح الرأی علے الحدیث
کذا ذکرہ الطیبی و لذا رجح الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفاً علے الرأی ولو قویاً انتہے اور یہ جو مقلدین
ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے
نہ اسواسطے کہ حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہین حاشا وکلا بلکہ اسلئے کہ یہ حدیث ہمارے ائمہ کو
پہونچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت
پہچاننے ماخذ الاحکام کی مثل مجتہدین کے نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر
حدیث پر عمل کرین اگر یہ حدیث امام کو نہ پہونچی ہوتی تو ممکن تھا کہ ہم موافق دوسرے مجتہد کے
اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہ گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہ حدیث امام کو نہ پہونچی ہو
اسلئے کہ پہونچنا جمیع احادیث احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کی کما ذکر فی عامۃ کتب الاصول
وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالے فی عقد الجید و شرطہ ای شرط الاجتہاد المطلق
انہ لابد لہ ان یعرف من الکتاب والسنۃ مایتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس
وکیفیۃ النظر وعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہے البتہ حدیث مذکور مین رد ہے
اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قرآن پر اکتفا کیا ہے
اور حدیث کو جو بیان ہے قرآن کا اور احکام آلہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی
ذکرہ رداً علے ماذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القرآن وترکوا
السنۃ التی ضمنت بیان القرآن فتحیروا وضلوا انتہے نقلاً عن المرقاۃ اور یہ فرمانا حضرت
شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجائے اور اوسکے
مخالف ہو قول کسی صحابی کا یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جائے
وہ قول اوس امام اور صحابی کا انتہے اور یہ فرمانا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب

شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم مین اور فریب مت کہاؤ کسی قول ضعیف یا قوی سے انتہے موافق ہے
مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے یہان حدیث ضعیف کو بہی ترجیح ہے اوپر رائے
مجتہد کے علاوہ یہ کہ پہچاننا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا اور فکر کرنا کتاب وسنت مین بطور
استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کما مر مفصلاً والتحکم علیہ بوجوب التقلید اور رہ وہ جو کہین لامذہب
مقابلہ قول امام مین حدیث لے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ اوسکی جہت سے
مذہب اپنا نہین چہوڑتے تو سبب اسکے کہ ان مقلدین کو تا حصول ملکہ اجتہاد احکام اجتہادیہ
مین چہوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبات کے کہ یہ
صاحبین حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ منہا اور رہ وہ جو ادکی شافعی بعض مسائل مین
مذہب شافعی کو چہوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تہے تو علے تقدیر تسلیم صحت نقل کیا بعید ہے کہ
اوس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر رتبہ اجتہاد نہ تہا تو بنا بر تصریحات
محققین کے جو پہلے مذکور ہو چکین عمل اونکا قابل اعتماد وقبول نہین اور رہ وہ جو شیخ عز الدین بن
عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے ویر ضعف ماخذ حکم امام اپنے کے
اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کر سکتی تقلید امام نہین چہوڑتے اور چہوڑ دیتے ہین تقلید اوس شخص کی
جسکے لئے کتاب وسنت شاہد ہے اور تاویلین بعیدہ کلام امام اپنے کی کرتے ہین انتہا ولا ایمن
یہ ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی
ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ
حکم امام دکہائے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ فی الجملہ ثبوت اس امر کا
مبحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیاً یہ کہ ہم پوچہتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجہنے ضعف
اور قوت ماخذ کے تہے تو مجتہد تہے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہ فعل اونکا قابل تعجب ہے لیکن ہم
یہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہ کب کہا ہے کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف اور
قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پا کر مذہب امام نہ چہوڑے
اور تقلید پر جما رہے اور اگر لائق سمجہنے ضعف اور قوت ماخذ کے کما ینبغی نہین تہے تو گفتہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھ
ٹھکانا نہ لگے گا اسلئے کہ ہر شخص علماے مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان
مقلدین کو موافق زعم اپنے کے ضعف ماخذ دکھلاوینگے اور مذہب اونکا ہاتھ سے چھوڑاوینگے اور
ان بیچارونکو کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہے ملعبہ اور زیر مشق افہام
فاسدہ و اوہام کاسدہ کا بناوینگے اور وہ کلام شیخ ابو شامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے
اور ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنیسے بیچ کتب حدیث کے اور بحث
کرنیسے اوسکے سمجھنے اور معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکے سے بلکہ انہون نے
صرف کر دیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہاء سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنیکو بیچ کلام نبی معصوم
صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی پائی تھی اور سمجھے تھے مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسے فقہا محروم ہوگئے حصول مرتبہ
اجتہاد سے اور باقی رہے مقلد اپنے بزرگون کے انتہے مختصراً واسطے ترغیب مسلمین اور فقہا مقلدین
کی بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سے کیا علاقہ ہے اور دعوی
مولف معیار سے کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد کے تحصیل
مرتبہ اجتہاد سے بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اس جگہہ باعث لزوم تطویل اور عدم
احتیاج ذکر نہین کرتے اور جواب کلام علی لستی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام رازی اور
شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلینذکر ولیتشکر اور یہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہین
التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالے
اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وقولہ تعالے وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ
اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا انتہے دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا کے نہین کرتا
اسواسطے کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہے وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی ہے اسواسطے کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام آلہیہ کے اسیواسطے قیاس کو جو خاص ہے
ساتھ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

ونص علی الابانة لانه لیس بمثبت انتہے وقال فی شرحہ بل ہو مظہر والمثبت فی الحقیقة ہو اللہ تعالے انتہے اور یہی تقلید ائمہ مجتہدین کی بلا برہان شرعی کے کہان ہے اسپر تو نص قطعی قرآن برہان واضح ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقدمر مفصلا پس بر تقدیر لاعلمی کے تقلید غیر مجتہد کے واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور کفر ہے صریح اور ثبوت قیاس بھی بحکم شرعی ہے جیسا کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالے عنہ وغیرہ اسپر دال ہے اور بھی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ اوپر ثبوت قیاس کے دلیل گردانتے ہین وقال فی مسلم الثبوت القیاس حجة شرعیة بحکم شرعی وکلما ہو کذلک فالتعبد بہ واقع انتہی پس جب تقلید غیر قایسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قایسین مجتہدین کے لازم ہوئی اور ثبوت قیاس بھی ہوا ساتہ نص قرآنی اور حدیث نبوی کے اور پہر اجماع بھی ہوا اوسپر تمامی ائمہ ہدی کا کما ہو ظاہر اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام آلہیہ کا تو محل انصاف ہے کہ اوسکو کون مدرک حرام کہے گا اور یہ جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالے مادحا لمن لم یقلد فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ انتہے اور اس سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہے بہت بعید انصاف سے اسواسطے کہ آیت فبشر عبادی الذین الآیہ کا مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اون لوگون کی جو عبادت غیر اللہ تعالی سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت آلہی مین انابت بجا لاتے ہین اور جو قول احکام آلہیہ مین سنتے ہین اوسمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی ہے پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کی جو کہ حسن اور احسن وغیرہ مین تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سے کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق رکہتے ہون یا نہین اتنا امر چاہیے کہ جو نظر اور غور اونکے احوال کے مناسب ہے اوسکو ادا کرکے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین اور یہ نہین کہ فقط اپنے بڑون کی پیروی سے گو افعال اونکے مخالف ہون حق کے حق ظاہر کو چھوڑین کما مرسابقا بیانہ عن کلام العلامة الزمخشری وقال البیضاوی فیہ وضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا للدلالة علی مبدء اجتنابہم وانہم نقاد

فی الدین یمیزون بین الحق والباطل ویوثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہے خیال باطل کے اور مخالف ہے الفاظ صریحہ آیت کے اسلئے کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سے کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے یہ کہ بالفرض اگر مراد اس سے مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم و تقبیح مقلدین کو مستلزم نہین اور یہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اس بات پر ہے کہ کوئی انمین سے جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تھا بلکہ اس سے منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے باعث تضلیل کہین کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوے پر کوئی نقل و برہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اذکیا ہوتا والا فنحن لانطول الکلام فیما لایصلح لقبول الفحول ولایسمع عند ذوی العقول اور یہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن وحدیث پر باوصف فہم تام قرآن وحدیث کے اور پہیر لاوے معانی قرآن وحدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلا شبہ اوسنے مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن وحدیث کو نہین چھوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام قرآن وحدیث کا سمجھ کر بحکم شرع لائق اتباع و تقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین امام ابی حنیفہ کہ معرض نصوص قرآن وحدیث سے نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبہ اجتہاد و ملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اوپر ثابت ہو اسیواسطے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہے حق مجتہد و لو فی بعض المسائل اور حق مین اوس شخص کے جسکو بتیقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ وغیر معارض وغیرہ معلوم ہوگیا ہے و قدمر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا و ایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولایحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان تتبع الاحادیث واقوال

المخالف والموافق في المسئلة فلا يجد لها نسخًا وبأن يرى جمًّا غفيرًا من المتبحرين في العلم يذهبون اليه
ويرى المخالف له لا يحتج الا بقياس او استنباط او نحو ذلك فحينئذ لا سبب لمخالفة حديث النبي
صلى الله عليه وسلم الا نفاق جلي او حمق خفي انتهى يعني يه قول ابن حزم كا نهين هے هوتا مگر حق مين
اوس شخص كے جسكو ايك نوع اجتهاد حاصل هوا اگرچه ايك هى مسئله مين هوا اور حق مين اوس
شخص كے جسپر ظاهر هوچكى بيقين يه بات كه رسول الله صلى الله عليه وسلم نے امر كيا يا نهى كى
اور وه منسوخ وغيره بهى نهين يه ظاهر هونا يا توبحبث اس بات كے هو كه اوس شخص نے تلاش
احاديث اور اقوال مخالفه اور موافقه كى اور پهر نسخ وغيره اوس حكم كا نپايا يا ايك گروه عظيم
علماے متبحرين اور ائمه مجتهدين نے حكم اوس حديث كو قبول فرمايا اور فقط ايك شخص نے
اوس حديث كو چهوڑكر اپنى راے پر عمل كيا تو ايسے مقلد كا چهوڑ دينا حكم حديث كو اور عمل كرنا
راے مجتهد واحد پر دليل نفاق خفى يا نادانى جلى كى هے انتهى ترجمته راقم الحروف كهتا هے جو شخص
كه اوسكو تتبع احاديث اور اقوال مخالفه اور موافقه مجتهدين كا اسقدر هو كه حديث منسوخ اور
معارض وغيره اور غير منسوخ وغيره مين تميز تام كرلے اور معانى نصوص مع شرائط معتبره معرفت
بخوبى پهچانے تو وه شخص بهى زمره مجتهدين مين داخل هے اگرچه مجتهد مطلق نهو اسلئے كه مجتهد
فى بعض المسائل كو جاننا متعلقات اوس مسئله كا جسمين يه مجتهد قرار پاے واسطے تحقق اجتهاد كے
كافى هے اور جامع هونا جميع شرائط اجتهاد كا ضرورى نهين كما قال فى بديع الاصول واما المجتهد فى
حكم فيكفيه معرفته بما يتعلق به خاصته انتهى اب غور كرو كه اس كلام منقول شاه ولى الله رحمته الله
عليه كا مولف معيار يه ترجمه كرتا هے كه يه كلام ابن حزم كا حق مين اوس شخص كے هے جو كه
قرآن اور حديث سے استنباط احكام نكرے اور اوس سے بهاگے اور عبارت انما يتم فيمن له ضرب
من الاجتهاد كو تحريف كركے فيمن يضرب من الاجتهاد بنايا هے اور معنى يضرب كے بهاگنے كى
هين باين فهم و ادراك و باين تدين و انصاف دعوى اجتهاد يعنى چه او رجواب باقى كلام شاه ولى الله كا اور
اظهار مفاسد استناد مولف معيار كا هے ضمن كلام سابق مين تفصيل ديديا اور كرديا فلا نطول الكلام
فيه ثانيا اب انصاف سے ديكهو كه يه تقليد جو علماى محققين اور جماعت فقهاى مصنفين اور جم غفير عامه مسلمين
مين مروج هے هرگز هرگز شرك اور حرام نهين اور كوئى كلام منقول معيار كا شناعت اس

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ساتہ مزعومات فاسدہ اور تحریفات
کاسدہ اپنے کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام و شرک ہے تقلید اہل زیغ
اور تبعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام مبینین ملت مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے
یہ نکلی کہ باطل ہے قول اون نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع
ابو حنیفہ کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اس قول کے تو شاہ ولی اللہ ہین
جیسا کہ قول سدید مین فرماتے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین
اقول بعون اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق
اور اثبات اجماع مذکور سے باطل ہو گیا قول اون نادانون کا جو کہ یہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے
نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونیکا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھ کہ حدیث مین
نپایا جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل و راے سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
اماموں کی کتابوں پر بالکل اور حال یہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن و حدیث سے مسائل
لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم و راے اپنی کے اور استنباط کرتے ہین جسطرح
چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید اور طعن کرتے
مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات و غور ہے کہ مقصود اس کلام سے
یہ ہے کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع ہی کتاب
وسنت کا اور غیر مجتہد کیلئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا تقلید ائمہ مجتہدین
کے خصوصًا اس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان غیر مجتہد پر
لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑ دیگا تو تارک فرض کا
ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور فی الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی وغیرہ
ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بفحواے اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ کے اور وقت لاعلمی یعنی نہ ہونے ملکہ اجتہاد کی
بمقتضاے کریمہ فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین و ضبط وغیرہ کے یا بسبب نپایا جانے روایات صحیحہ
مبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کے اور اسپر اجماع ہوا ان محققین
کا کلام تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید ائمہ اربعہ
کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے کما
قال اعلم انہ لم یکلف اللّٰہ تعالے احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا
بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللّٰہ علیہ وسلم والعمل بالشریعۃ غیر ان العمل یتوقف
علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا انواع طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ واہل النظر کالعلم
بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر واللواطۃ وقتل النفس
وغیر ذلک مما علم فے الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع مجتہد ومذہب معین
بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفے وضوح ذلک فی حقہ ومن کان
فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الی علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن
المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بضرب من النظر والاستدلال
فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع
من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ ویسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث
والنظر لعجزہ لقولہ تعالے لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ولقولہ عز وجل فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ
اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ انتہے وقریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللّٰہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ونصہ اعلم ان الامۃ اجمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال و
لا بد فی الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

علیہا وستعین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعیّن الاعتماد علی السلف فلابدّ من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویّۃ بالاسناد الصحیح او مدوّنۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یکون تبیّن الراجح من محتملاتہا ویخصّص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع ویجمع المختلف فیہا ویبین علل احکامہا والّا لم یصحّ الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ الّا ہذہ المذاہب الاربعۃ اللّہم الّا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لایجوز الاعتماد علیہا انتہے مختصراً پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہین پہلے تو یہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف ہے عبد العظیم ابن ملا فرخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکھو اخیر قول سدید مین کہا ہے قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعہ الخ اس کلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع چہ خوش گفت سعدی در زلیخا ہ شاید مؤلف معیار نے کسی سے نام قول سدید کا سن لیا ہے اور نظر سے نہین گذری اور ثانیاً یہ کہ مؤلف تنویر نے فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالے نے کسی کو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اون لامذہبونکو جو کہ باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کے اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ اللہ تعالے نے کسی کو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الٰہی کی اور اپنے خیالات غیر معتبرہ پر احکام شرع مبنی کرتے ہین الی آخر ما مرّ فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مرّ اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار صحیح نقل کریگا تو جواب اوسکا معہ مالہ وعلیہ دیا جاویگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سے بحث نہین کی ہے بلکہ ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہے پس یہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج اور سید پادشاہ اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے انتہے اس محل مین لاطائل صرف ہے جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہوگی وہانپر نقل کرنا اس کلام کا چاہئے

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہ کہنا کہ غرض ان سب کی یہی ہے کہ اللہ تعالے نے کسی کی تخصیص نہین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہے انتہی کیسا کلام بیمعنی ہے اسلئے کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کی سے منع کرنا تقلید چند اشخاص کی سی لاعلی التعین لازم نہین آتی مثلاً کوئی کہے کہ ایک شخص معین کا اتباع نکرو تو اس سے یہ کب لازم ہے کہ چار شخص کا اتباع لاعلی التعین یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسرے کا اور کبھی تیسرے کا اور کبھی چوتھے کا لاعلی التعین بھی نکرو پس منع مذکور سے یہ غرض نکالنا مخالف ہے عقل سلیم کے اور یہ کہنا کہ دعوے ان حضرات کا بدیہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار اسکو ثابت نہین کر سکتا و سیجی مفصلاً **قولہ** یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسمعیل صاحب پر اسلئے کہ انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کر لینا چاہئے الخ

اقول خلاصہ مدعاے صاحب تنویر کا یہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا مسائل مستنبطہ مبینہ مجتہدین کا بھی کماینبغی حاصل نہین ہے اور باوصف اسکے وہ لوگ تقلید مجتہدین نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قرآن اور حدیث سے نکالتے ہین اور تمامی فقہاے سلف و خلف کو جنکے یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے انکو نعوذ باللہ منہا مشرک اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرفہ جاہلون اور سفیہون کے بہکانے کو معرض بیان مین لاتے ہین اور باانیہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہ نام رکھنا انکا ایسا ہے جیسے معتزلی لوگ کہ وہ اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ اللہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہئے کہ مؤلف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلی کہا اور حال انکا مثل نادانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مؤلف معیار مین حال انکا ایسا ہی تھا تو بھی صاحب تنویر نے انکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور مدعین اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے وقوف و اطلاع غرض متبوع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع امر حکم شارع کے از قبیل محالات ہی اور باانیہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ کہتے ہین تو یہ نام رکھنا انکا ایسا ہو گا

جیسے کہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید کہتے ہین ع برعکس نہند نام
زنگی کافور پس یہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہ کہ ون قائلین ہذیانات کو معتزلی کہا ہے لیکن مولف
معیار کہ دعوے فہم اجتہادی رکھتا ہے فرق درمیان تشبیہ و تمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی
اونکے مفید ان احکام کے ہے اور موجد اس ایہام کے ہوے اور یہ جو کہا ہے کہ سب و شتم کرنا طریقہ ہمارا
نہین سچ ہے صلحا اور فقہاء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبھی بدعتی ٹھہرانا سب و شتم
نہو گا کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ اب ہم موافق آیہ کریمہ فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ
سَلَامٌ کے جواب کما ینبغی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکھکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور
خفیہ مولف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین **قال صاحب التنویر**
اور تیسری بات اس اجماع سے یہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنی مذہب معین کے اور باطل
ہوئی تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب
منعقد ہوا اجماع اہل سنت وجماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اوس عمل کے کہ مخالف ہو
ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونون اجماعون سے تقلید مذہب معین کی اسلئے کہ یہ ایک فرد ہے
افراد ان دونون اجماعونکی سے انتہے **قال علیہ مولف المعیار** یہ ایک اور جھوٹ ہے مولوی
اسمعیل صاحب پر کیونکہ انہون نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہے انتہے **اقول** احقاق حق
اور بیان واقع مین اگر کسی پر جھوٹ ہو تو ہو مگر مولف تنویر کو بالذات جھوٹ کہنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق
مطلوب ہے اور جو کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب و عجم مین رائج اور معمول ہو
ہی بدعت اور شرک کہتا ہے غلطی فاحش کرتا ہے مولف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہے
اور فی الواقع ہمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لیے بلا وقوع ضرورت و بدون شرائط معتبرہ باب
تقلید لا علی التعیین کا کھول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوے اور ایسے مفاسد لازم ہون
کہ اصلاح پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جاے چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مولف معیار مین آتی ہے پہلے
تبیین غرض کلام مولف تنویر سنو کہ جو وقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ
اربعہ کے وہ قابل رد ہے پس جو شخص اہل سنت سے جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ و ضعف ماخذ
ادلہ کے نہین ہے اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلاً تو بانضمام مجموع احوال و اعمال اوس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی پر
تطبیق نپاوین گے اور ملت مقررہ اسکا مخالف ہوگا سب مومنین اہل سنت والجماعت کا پس
یہ شخص بہی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بہی اختیار کیا اوسنے غیر سبیل مومنین کو
اور ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضاے حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ
شُذَّ فِی النَّارِ کے اتباع انکا واجب تہا پس باطل ہونا اوس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے
شامل ہوا بطلان تقلید لا علی التعیین کو اسلیئے کہ یہ بہی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے
تو استلزام اس بطلان کا بطلان تقلید لا علی التعیین کو ایسا ہوا جیسا بطلان ہر فرد انسان کا بطلان
زید عمرو بکر کو یا بطلان دو کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت تخصیص
مذاہب ائمہ اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہان حاجت تکرار نہین اور کسی نے محققین علماء دین
اور ائمہ مجتہدین مین سے علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف مین سے یہ حکم
نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی ضمن جوابات مولف معیار مین آتی ہے اور ادنیٰ پر ذکی منصف و فہیم غیر متعسف کے
حق واضح ہوتا ہے پہلے سمجہہ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہے اپنے عباد کو واسطے اتباع
اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کما قال عز من قائل اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ
اور گردانا اطاعت رسول اپنے کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ
اللّٰہَ اور بہت واضح امر ہے کہ اطاعت مطاع کی بغیر پہچان لینے امر اوسکے کی ممکن نہین پس ہر مسلمان کو
جان لینا احکام الٰہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضروری ہوا پہر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنمین فکر
ہر مسلمان کی بشرط بجالانے شرائط تفکر و تدبر کے حق کو پہونچ سکتی ہے اور اگر نہ پہونچے تو بعد بیان اور
معتمدین علماء دین کے سمجہہ مین آسکتی ہین جیسے مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرۃ
اور تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے ہین
جیسے فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم اور نفس
زکوۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونون برابر ہین اور بعض احکام ایسے ہین کہ اوسکے
سمجہہ لینے مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجہتے ہین اور بعض نہین سمجہتے جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آراے مجتہدین امت کو مساغ و مداخلت ہے
اور بغیر صرف کرنے آرا اونکی کے ہر شخص اونکو نہین سمجہہ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط معتبرہ
کے صرف کرکے احکام الٰہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اوسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان ان احکام کو
اپنی فہم سے نہین سمجہہ سکتے تو اونکو حکم ہے کہ جاننے والون سے معلوم کرلین اور اونکا اتباع کرین
تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضاے آیۂ کریمہ فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقاً عن القول
السدید وہکذا فی بدیع الاصول وشرحہ ومسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر شیٔ من کلامہم پہر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب جمع ہونے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ
کو معلوم کرلیتا ہے اوسکو مجتہد مطلق کہتے ہین پہر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کرے قواعد واسطے
استنباط مسائل کے اور تتبع کرے آیات واحادیث وآثار کو واسطے پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین
سابقین فتوے دیچکے ہین اور اوسمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سے ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرکے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتہ راے اپنی کے اون مسائل مین جنمین سابقین نے افتا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے قواعد موضوعہ
مجتہد آخر کا اور اعتماد کرتا ہے اوپر تتبع اوسکے کے باآنکہ قادر ہے اوپر استخراج مسائل کے قلیل ہون
یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتے ہین پس داخل ہوا بیچ اسکے مجتہد فی بعض المسائل بہی جو مخالف ہین
امام اسکے اور کبہی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اون لوگون کے جو استطاعت مخالفت کی
اپنے امام سے تو نہین رکہتے لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکے نے تصریح نہین کی بفہم وراے اپنی کے
موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنے کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد فی المسائل
کہتے ہین اور کبہی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکہتے ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحۂ امام کر سکتے
ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکہتے ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتے ہین چنانچہ
بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہے قال العلامۃ الشامی
ناقلاً عن المحقق ابن کمال باشا الاولے طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالے عنہم
ومن سلک مسلکہم فے تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

فی المذہب کابی یوسف ومحمد وسائر اصحاب ابی حنیفۃ القادرین علی استخراج الاحکام من الادلۃ علی
مقتضے القواعد التی قررہا استاذہم ابوحنیفۃ فی الاحکام وان خالفوہ فی بعض احکام الفروع لکن یقلدونہ
فی قواعد الاصول وبہ یمتازون عن المعارضین فی المذہب کالشافعی وغیرہ المخالفین لہ فی الاحکام
غیر المقلدین لہ فی الاصول الثالثۃ طبقۃ المجتہدین فی المسائل التی لانص فیہا عن صاحب المذہب
کالخصاف وابی جعفر الطحاوی وابی الحسن الکرخی وشمس الائمۃ الحلوائی وشمس الائمۃ السرخسی وفخر الاسلام
البزدوی وفخر الدین قاضی خان وامثالہم فانہم لایقدرون علی شیئ من المخالفۃ لافی الاصول ولافی
الفروع لکنہم یستنبطون الاحکام فی المسائل التی لانص فیہا علی حسب القواعد والاصول والرابعۃ طبقۃ اصحاب
التخریج من المقلدین کالرازی واضرابہ فانہم لایقدرون علی الاجتہاد اصلا لکنہم لاحاطتہم بالاصول وضبطہم
للماخذ یقدرون علی تفصیل قول مجمل ذی وجہین وحکم محتمل لامرین منقول عن صاحب المذہب او
احد من اصحابہ برائہم ونظرہم فی الاصول والمقایسۃ علی امثالہ ونظائرہ من الفروع انتہے وقال
شاہ ولی اللہ فی عقد الجید وقد صرح الرافعی والنووی وغیرہما مما لایحصے کثرۃ ان المجتہد المطلق الذی
مر تفسیرہ علی قسمین مستقل ومنتسب ویظہر من کلامہم ان المستقل یمتاز من غیرہ بثلاث خصال احدہا
التصرف فی الاصول التی علیہا بناء مجتہداتہ وثانیہا تتبع الاحادیث والآیات والآثار لمعرفۃ
الاحکام التی سبق الجواب فیہ واختیار بعض الادلۃ المتعارضۃ علی بعض وبیان الراجح من
محتملاتہ والتنبیہ لماخذ الاحکام من تلک الادلۃ والذی نرے واللہ اعلم ان ذلک ثلثا علم الشافعی
والثالثۃ الکلام فی المسائل التی لم یسبق بالجواب فیہا اخذا من تلک الادلۃ والمنتسب من سلم
اصول شیخہ واستعان بکلامہ کثیرا فی تتبع الادلۃ والتنبیہ للماخذ وہو مع ذلک مستیقن بالاحکام
من قبل ادلتہا قادر علی استنباط المسائل منہا قل ذلک منہ او کثر وانما یشترط الامور المذکورۃ
فی المجتہد المطلق واما الذی ہو دونہ فی المرتبۃ فہو مجتہد فی المذہب وہو مقلد لامامہ فیما ظہر فیہ
رایہ لکنہ یعرف قواعد امامہ وما بنے علیہ مذہبہ فاذا وقع حادثۃ لم یعرف لامامہ فیہا
نصا اجتہد علی مذہبہ وخرجہا من اقوالہ وعلی منوالہ ودونہ فی المرتبۃ مجتہد الفتیا وہو المتبحر فی
مذہب امامہ المتمکن من ترجیح قول علے آخر ووجہ من وجوہ الاصحاب علی آخر انتہے وقال
فی موضع آخر منہ اعلم ان الناس فی الاخذ بہذہ المذاہب علی اربعۃ منازل ولکل قوم لایجوزان

یتعدده احدہا مرتبۃ المجتہد المطلق المنتسب الی صاحب المذہب من تلک المذاہب وثانیہا
مرتبۃ المخرج وہو المجتہد فی المذہب وثالثہا مرتبۃ المتبحر فی المذہب الذی حفظ المذہب واتقنہ
وہو یفتی بما اتقن وحفظ من مذہب اصحابہ والرابع المقلد الصرف الذی یستفتی علماء المذہب ویعمل علی
فتواہم انتہی بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور
مجتہد فی المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم
وجوب تقلید جمیع احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہے جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم
استخراج مسائل کی نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر وحدیث وفقہ وغیرہ ہو یا نہو وسیجی تفصیلہ فی ضمن
جواب کلام المعیار اور بڑا ایہام مولف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب
اور مجتہد فی المذہب وغیرہ کے وارد ہین اسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی بحت
مصروف کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پھر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب
تقلید ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتداء اسلام لایا اور ابہی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ کہ
اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کرلیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اوسکا بہی بخوبی ساتہ حدیث اتَّبِعُوا السَّوَادَ
الْأَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہے اسلئے کہ اب طریقہ اکثر صلحا
مومنین اہل تقلید کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا ظہور
ضعف ماخذ حکم وقت حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چہوڑتے پس نو مسلم اور مسلم غیر ملتزم
تقلید پر بجہت وجوب اتباع سواد اعظم یعنی جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین
کی واجب ہوئی اور ایسے لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا
چاہین کسی مسئلہ مین اتباع کرلین اور جب چاہین چہوڑکر دوسرے کا اتباع کرین پس یہ لوگ بحکم من شذ
شذ فی النار کی تارک واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لا نطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا
باقی رہی قسم ثالث کہ اکثر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہے
اور مقصود مولف تنویر کا ان لوگون سے جنپر حکم وجوب کیا ہے یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود یہی حکم وجوب تقلید امام معین علی الاطلاق نہین مقید ہے ساتھہ عدم وقوع ضرورت ملجیہ معتبرہ شرع کے اور ساتھہ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے سہولت کے اور نفس کے اور واسطے اجرای شہوات کے یا بسبب سیکھہ لینے ترجمون بعض آیات اور احادیث کے بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کو چھوڑ دیتے ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہین یہ لوگ بلاشبہ داخل ہین قسم ثالث مین اور اس حرکت نامناسب مین تارک ہین حق وفا کے اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہے اور یہ جو عالمگیریہ مین لکھا ہے وفی نوادر داؤد بن رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالی فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امراۃ فسال عنہا فقیہا فافتاہ بامر من تحلیل او تحریم فعزم علیہ وامضاہ ثم افتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امراۃ اخری لہ فی عین تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سال لبعض الفقہاء عن نازلۃ فافتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجتہ حتی سال فقیہا آخر فافتی بخلاف ما افتی بہ الاول فامضاہ علی زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول الاول فی زوجتہ وعزم علیہ فی ما بینہ وبین امراتہ ثم افتاہ فقیہ آخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع ما عزم علیہ ویاخذ فتوی الآخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس سوال کیا کسی فقیہ سے پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اسپر عمل کیا پھر حکم کیا اوسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکے نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کے اوسی حادثہ سابقہ مین خلاف حکم اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہ دونو امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سے کسی حادثہ مین پس اوسنے فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے پس نہ عزم کیا اور عمل کرنیکے ساتھہ اس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے فقیہ سے پس اوسنے فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اوسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی فقیہ اول کا تو یہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تھا اور مصمم کیا تھا اوسکو اپنی زوجہ کے باب مین پھر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا سوائے نہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکے بمجرد تشہی اور اتباع ہوا بلا وقوع
ضرورت ملجیہ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین امر متعین نہین ہے
کہ جس شخص کے واسطے یہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز ہے کہ
رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتے ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب
اور مجتہد فی المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہ ثابت نہین کہ یہان پر کونسا فقیہ مراد
ہے درصورت مراد لینے مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھ سے نہین چھوٹتی اسلئے کہ یہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوی پر عمل کرنا بعینہ
تقلید ہے مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل انکے مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فی المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی دُرر سے نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف ومحمد ونحوہما من اصحاب الامام
فلیس حکماً بخلافِ رائہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق آئے ہین جمع کرنا افراد کا
صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کوئی سی مراد ہوگی اور معنی حقیقی ہین اسکے
کما لا یخفی علی من لہ مساس بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین جازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علیحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جب تک یہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سے استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ پر
بھی ہوتا ہے اگرچہ مقلد محض ہو تو یہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سے عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایک مذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوی باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہے اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین نسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی کا
چاہیئے اور اختلاف اور تعارض حکمین سے اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم فی
حق العامی فتوی فقیہہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہان پر ملتزم تقلید

عازم ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتے ہین کہ
روایت منقولہ نوادر سے ہی نہ کتب ظاہر الروایۃ سے جو موضوع و متعین ہین واسطے افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ مین جو وارد ہین ہیچ منع کے و سیجی تفصیلہ مقبول
ہونا ثابت نہین اور جبتک یہ امر ثابت نہو مدعای خصم حاصل نہین آور یہی ہی تقدیر تسلیم پر ممکن
ہی کہ کہا جاوے کہ وسعۃ الامران کے معنی یہ ہین کہ مستفتی کا عمل کرنا دونو حکمین متخالفین پر بیچ باب
امرائین کے موجب مواخذہ نہین اور حکم نفاذ کا جانب قاضی سے اسپر کیا جائیگا اگرچہ اُس
عامل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علٰحدہ اور صحت عمل
بالتحلیل والتحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا
بمقتضای تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہین اور اگر باینہمہ قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ
مین قبول کر کے مضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور
مستحق عہدۂ قضا کا عالم عادل متورع ہی اور بر تقدیر وجود اسکے کے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست
نہین لیکن اگر حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اُسکی مذہب حنفیہ مین صحیح ہی قال العلامۃ الشامی
قال فی البحر و فی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز و فی الفتح و مقتضی
الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز ونفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی قضاء الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما
لا تقبل شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ سلطان
ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد [illegible] الفاسق صح ویحکم
بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم [illegible] تولیۃ
من لیس کذلک — [illegible] صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطور پر ہو سکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتی عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا
اُس مجتہد کے جسکی تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اوسکا حکم حادثہ مسئلہ مین بطور تشہی نفس کے اگرچہ

کرلیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہی یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہ عامل بہ سبب
ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنے کے آثم ہوا ور مآل ور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی ہی
اب یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور
نقل ہے عجب بات ہی اسواسطے کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے تثنیہ کا اراد
مفرد کب مراد لیا ہے ترجمہ وسعہ الامران مین یہ کہا ہے کہ گنجایش ہی اُس مسائل کو نفاذ
اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم صادق
ہے اسلیئے کہ لفظ حکم اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہے
قال العلامة الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعها وافرادها فلا حاجة الی الجمع انتہی وہکذا فی
شرح الوقایة وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہے بجہت صدق اسم جنس کے
اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہی تو یہان لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہے اسم
جنس کو اوپر تثنیہ کے ولاشک فی صحتہ اور دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت
عالمگیری کو بیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب زعم اوسکی کہ ایک امام کی تقلید مین
تو بحث نہین ہی وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہی تو مؤلف تنویر نے نفاذ اُس
حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہی بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعہ الامران مین سے
چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اُسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکے کا یہ ہوا
کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی
نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہوگا فہذا معنی وسعہ الامران کی تو ظاہر یہ ہین
کہ گنجایش کرنے مین سائل کو دو تو امر یعنی دو نو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور من حیث
فقط یا من حیث الدیانة بھی احکام صحت عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین نفاذ
امرین کے سائل سے پس یہ نفاذ جو بمعنی صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہ کہنا
کہ یہ نفاذ وسعت سایل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص لفظ
فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلیئے کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے
اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تاکہ اوسمین تخصیص جاری ہو البتہ مطلق ہی اور اوسمین تقیید ممکن ہی وقد اوضحناہ فیما سبق اور
جواب ثانی مؤلف تنویر کا اوپر عموم وخصوص کے موقوف نہین یہ بات تو استطراداً تھی اصل جواب
بلا تامل صحیح اور راجح ہی طرف ایک کے اجوبہ راقم مین سے اور یہ جو شرح تحریر سے ناقلا عن الشیخ
عز الدین بن عبد السلام نقل کیا ہی جسکا ترجمہ یہ ہی کہ نہین متعین اوپر عامی کے جسوقت تقلید
کرے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہ بات کہ تقلید کرے اسی امام کی بیچ باقی مسائل خلاف کے
اسواسطے کہ آدمی زمانہ صحابہ سے لیکر جبتک کہ مذاہب مدونہ مجتہدین ظاہر ہوئی سوال کیا کرتے تھے
علما مختلفین سے بیچ اس چیز کے جو جائز ہوا اونکو بغیر انکار کے انتہی مؤلف معیار کو مفید اور ہمکو مضر
نہین اسلیئے کہ ہمارا کلام اسمحل مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے
ایک مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سے وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا کب ہو گیا دوسرے یہ کہ
ملتزم مذہب معین پر ہمنے مطلقا عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا درصورت جمع مذہبین کے
اور وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطے عامی کے جائز ہی پس ممکن ہی کہ مراد شیخ عز الدین کی
یہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جائے تو علی الاطلاق اوسکو یہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اوس مجتہد کی بلضرورت یا بدون اوسکے اور بجمع مذہبین یا بدونہ نچھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور
ہمارے منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عز الدین دلالت صریحہ رکھتا ہی اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہین ہوے تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نتھی پس اس کلام سے یہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعیین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطے جمیع حوادث مستفتین کے
یا بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقیید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سے ہے واقع ہوا اور جب
مذاہب مدونہ ہو گئی اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہو چکے
تو وہ حال بدل گئی اور حکم منعکس ہو گیا چنانچہ معیا کرنا عدم تعیین تقلید کو ساتھ الی ان ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس بات کے اور بھی ہو سکتا ہی یہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح نہین اور اتباع ہوا اور تشہی نفوس پر غالب نہ تھی تو انکے واسطے تقلید امام

معین کا حکم واجب تھا اور بعد اوسکے نیات میں فتور پڑ گیا اور اتباع ہوا اکثر نفوس میں خصوصاً عوام الناس کے
متکثر ہو گیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبۂ جہال کا ہنجائیں چنانچہ
تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہو اور یہ جو شیخ
عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃٍ عظیمۃٍ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہبٍ معین منذ من اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعتِ عظیمہ علما سے نقل کیا ہو یہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے سا تہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ صحاب مذاہب سے
لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہیں رکہتا ہو اسواسطے
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اور مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار
کیا تہا تو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تھے جنکو مخالفت امام درست نہیں محتمل ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب ہے فی بعض المسائل ہوں بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولا تو خود شیخ شعرانی نے
اپنی میزان میں اسکی تصریح فرماتے ہیں عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی میں عنقریب
آتی ہے اور ثانیا یہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین میں مفتی حقیقۃً مجتہد ہی ہوتا ہے اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہیں قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی معتبر
فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد
من یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی
لیاخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہ کہ فتوی دینا ان علما بغیر تعیین مذہب کے اوس مفتی کو جو ملتزم تقلید امام
معین ہے اس کلام سے ثابت نہیں ہوتا یہ امر ممکن ہے کہ یہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین مذہب کے
غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسرے یہ کہ ہو سکتا ہے کہ افتا انکا البتہ روایت میں ہو
جو تھے یہ کہ یہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین سے ہے جو سابق مذکور ہو چکا ہے اسلئے کہ وہ
یہ کہتے ہیں کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہ عادت جاری ہوئی اور عارف شعرانی کا بیان یہ ہے کہ زمانہ صحاب مذاہب سے لیکر

یرے زمانہ تک تقلید لا علی التعیین موافق فتاوی علماء مذاہب کے تھے فتعارض النقلان و لم یظہر التوفیق
بالترجیح فتساقطا عن الاعتبار پانچوین یہ کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہے نقول اکثر علماء معتبرین اور
ثقات مجتہدین کی معلوم نہین کہ علما کون سے مذہب کے امر منقول شعرانی نقل کرتے تھے جمیع اصحاب
امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل ہین جیسے امام ابی یوسف
اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو قسمین شدید اور غلیظ کہا تے تھے اسبات پر
کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول ہمارا ظاہر مین قول
امام سے مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تھی اونکی
کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کر لو اور جو قول تمہاری فہم و درایت مین ناپسند اسکو چھوڑ دو اسلیے
کوئی قول ہمارا قول مختار امام کے خلاف ہوتا ہے اور فی الحقیقت وہ بھی اتباع ہے امام ہی کا
فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلتُ قولاً خالفتُ فیہ ابا حنیفۃ الا قولاً
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفتُ ابا حنیفۃ فی شیءٍ الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ
الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہادٍ ورایٍ اتباعاً لما قالہ استاذہم
ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحدٍ منہم یُعلم قطعاً انہ یکون بہ آخذاً بقول
ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمدٍ وزفر والحسن بن زیادٍ انہم
قالوا ما قلنا فی مسئلۃٍ قولاً الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایماناً غلاظاً فاذن لم
یتحقق فی الفقہ جوابٌ ولا مذہبٌ الا لہ کیف ما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ
جسوقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہ رح کا یہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجایش ہے
کہ بہوای نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کمر اوپر مخالفت امام
باندہین اور جیسے اصحاب ابی حنیفہ سے انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح صحاب امام
مالک سے منقول ہے ایک بڑے تلمیذ خاص اونکے یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے
اور ممتاز ہین درمیان تلامذہ اونکے کے ساتھ کثرت ورع اور قوت اجتہادی کے اور اوصف
اسبات کے اوس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی بجہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تھی ہر گز

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلون مین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحییٰ بن یحییٰ اور ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالکؒ لازم گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آندیار بسبب کمال اعتقاد حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم بر و گرفت میکردند و انکار مینمودند انتہی مختصراً۔ اور جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور صاحبین ایک مسئلہ مین متفق ہون توکسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین و سیجیٔ انہ لا ینقض مما یخالف قول اصحابنا و فی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول العلماء الثلثۃ لم یسع لاحدٍ ان یخالفہم انتہی اور ایسطرحپر بہت سے علماء شافعیہ سے بھی منقول ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکے واجب ہے اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکے نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی و الکیا الہراسی و السیوطی الامام النووی آور اگر نقل امام شعرانی بعض علماء سے مسلم الصحۃ رکھی جاوے تو تب بھی کچھ مضر نہین اسلیے کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علماء سے منقول ہونا فقط ہمپر حجت نہین ہوسکتا نقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکے خلاف ہین جب نقل کسیکی ہمارے سب ائمہ کے خلاف ہو تو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے اور یہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقاً و ہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحداً و مرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیاً واحداً فلو التزم مذہباً معیناً کابی حنیفۃ و الشافعی مثلاً فقیل یلزم و قیل لا و قیل مثل من لم یلتزم و ہو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مولف معیار کو مفید نہین اسلیے کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہے اجمل مین حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد و غیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ اربعہ مین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہے پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے ہمارے منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعا ئے خصم نہین اسلیے کہ حاصل اسکا تو یہی ہے کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نتھا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

حکم اس زمانے کو اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے اسلئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مذاہب مدون نتھے اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ مین کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہین کیے تھے اور بہی نفوس اکثر مومنین مین بجہت قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تہا تو بجہت ان اسباب کے طرف وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کی حاجت نتھی بلکہ یہ امر مضر تہا اور زمانہ ائمہ مجتہدین مین مذاہب مدون ہوگئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع ہوگیا اور نفوس پر اتباع ہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اس کے ادائے احکام الہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہے چنانچہ اسمضمون کو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب الاصول مین مصرح فرمایا ہی کما ذکرنا کلامہ سابقا وسیجئی ہو مکررا وما یویدہ من کلام العلی القاری وغیرہم - باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنی فلو التزم الخ سو یہ بہی ہمکو مضر نہین اس لئے کہ ہم اولا کہتے ہین تم جو حق ملتزم تقلید مین حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اسکی یہ کہتے ہو کہ اللہ تعالے نے کسیکو امر نہین کیا ساتہہ اختیار کرنے ایکمذہب معین کے پس جس مسئلہ مین مقلد عمل کرنے تو اس مسئلہ خاص مین تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہ بہی تو اللہ تعالے نے نہین حکم کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کر لو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اوسکا دوگے وہی جواب ہمارا ہے اور ثانیا یہ کہ ہمنے یہ حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حالتمین خواہ بضرورت یا بدون اوس کے یا درصورت جمع مذہبین کے یا بغیر اس کے یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اوس کے چہوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ جسوقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو بروقت واقع ہونے ضرورت شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہوجانے مذہبین کے درصورت تقلید امام آخر کے یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے چہوڑنا مذہب اُس مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو نفی کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہمارے مخالف نہوا اس لئے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتے اور عنقریب بیچ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بہی آتے ہین فانتظر اور جسجگہہ مولف معیار کلام شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہانپر جواب معقول اور توجیہ مقبول اسکی سن لیگا اس محل مین مجرد ادعاء اور خبر قول قابل جواب نہین - اب یہ جو عبارت شرح تحریر واسطے اثبات مدعا مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اوسکا بخوبی جواب قول مین سے ظاہر ہوچکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکار اما سبق کو پھر مفصل اور بعض فوائد جدید کو مزید کیا جاتا ہے بنظر غور ملاحظہ کرو

قولہ لا یرجع المقلد عما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان الخلاف بعد العمل ایضا بل تقلید غیرہ سائے غیر من قلدہ فی حکم غیرہ سائے غیر الحکم الذی عمل بہ اولاً المختار نعم للقطع بالاستقراء بانہم ائے المستفتین بہ فی کل عصر من زمن الصحابۃ سائے الآن کانوا یستفتون مرۃ واحدۃ من المجتہدین ومرۃ غیرہ سائے غیر المجتہد الاول حال کونہم غیر ملتزمین مفتیاً واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ میں درست نہیں اور آمدی اور ابن حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہین کہ نقل اجماع صحیح نہیں اسواسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے کلام کے اوروں کے کلام سے اس مین بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف کہتا ہے کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے باینطور کہ اجماع منقول آمدی وابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت کے پس تغلیط کلام آمدی وابن حاجب کے حاجت نہیں اور یہ جو کہا کہ جس حکم مین مقلد نے کسی امام کی تقلید نہین کی ہے تو اوسمین اختیار ہے جس مجتہد سے چاہے دریافت کرے اس لیے کہ زمانہ صحابہ سے لیکر ابتک یہ ہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پہنچتے ہین اور اسکا انکار کوئی نہین کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو حال غیر ملتزم سے بحث نہین اور ثانیا لکما مر یہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مسائل مستنبطہ ایک مجتہد کی حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نتھی اور نیز مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت احکام شرعیہ پیش نظر تہے اجرائے اہوا اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نتہا پس اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ مین کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الفتح البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل امام منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقایع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالے بتلک الفضیلۃ و

اباح لمن بعدہم فضیلۃ تہذیب الاصول بتفریع المسائل انتہی وہکذا فی العقد الفرید للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو زمانہ صحابہ اور تابعین مین جمع کرنا کتب نحو و صرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ کے نتھا اس لئے کہ اس زمانے مین اسکی حاجت نتھی اور بعد اس کے یہ امور واجبات حتمیہ سے ہوئی بجہت وقوع حاجت کے چنانچہ یہ مضمون امام نووی سے تہذیب مین اور امام محمد برکلی نے طریقہ محمدیہ مین اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم مین مصرح فرمایا ہے قال العلامۃ الشامی تحت قول صاحب الدر المختار ویکرہ امامۃ عبد الی قولہ و مبتدع ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ للرد علی الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ الخ اور ثالثا یہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو تو کسی پر اونمین سے تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہین اما بالنظر الی عروض العوارض یعنی وقت ظہور فسادات نیت اور غلبہ تشہی علی النفوس کے کہ اوسکے ثمرہ اوسکا یہ ہے کہ آج ہر جاہل دو چار باتین اور حدیثین کسی مولوی سے سنکر ائمہ مجتہدین پر طعن کرتے ہین اور اکابر دین علماء وقت اور صلحاء اور فقہاء مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہین تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ ملا علی قاری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف مین دونون قول وجوب اور عدم وجوب مین اسیطور سے تطبیق کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گزاری ہے کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالے وعصمتہ انہ علی التحقیق لاخلاف بین کلام ہولاء المحققین لافی الصلوۃ ولا فی الحقیقۃ لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام ابن الہمام وغیرہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجامہم بلجام التقوی لان الغالب فیہم التسامح والتساہل والتہاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل قد یودیہم الی الاباحۃ والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالے اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ الایہ وقال لایجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا یعلم السلطان تاویلا یتطرق علی مکارہ الرعیۃ ولا ینشر الرخص فی السفہاء فیجعلوا ذلک طریقا الی ارتکاب المحظورات وترک الواجبات انتہی فالاولی فی شانہا سد الذریعۃ واما ما قالہ الامام ابن الہمام بان لیس

فی تتبع الرخص مانع شرعی وعقلی ہو جواب تحقیقی بیناسب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فی امر الدین استیقنے اور رابعاً یہ کہ یہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین یہی طریق تہا کہ مستفتی لوگ مجتہدین سے لاعلی التعیین سوال کرتے تہے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تہا سراسر مخالف ہے نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد
مستقل کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکھتے تہے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن
زیاد وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کہاتے تہے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم
کے حکم نہین کرتے کما سبق نقلہ عن الولوالجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تقلید خاص امام مالک کی یحیی
بن یحیی سوا چار مسئلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتا اور سب اہل اسلام اوسوقت کے بجہت مخالفت کے
چار مسئلون مین اوسپر طعنہ کرتے تہے اور بُرا سمجہتے تہے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہین
رکھتے اونکو تقلید مین کبہی کسیکی اور کبہی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہ حکم کلی کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تہا کہ لاعلے التعیین مستفتی سوال کرتے تہے کسطرح صحیح ہوا علاوہ ازین کہ زمانہ
شارح سے تو سیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تہے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے
لاعلی التعیین کیونکر مانا جاے اور یہی نقل مذکور رسالہ جو شیخ عز الدین سے مولف معیار نے لکہی ہے
اسپر دال ہے کہ جب تک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئے تہے اسوقت تک تقلید لاعلی التعیین کے
چال تہے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہ رواج جاتا رہا پس یہ نقل خلاف اوسکے کسطرح
مانی جاے اور بعض اجوبہ اخر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر مفتشا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا
معینا کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم
کما یلزم الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنی پہلے جو ہمنے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جس کسی نے ایک مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو اسمین بعض تو یہ کہتے ہین کہ اسکو
ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنے کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

مخالف درست ہی اور اصح یہی قول ثانی ہے اس لئے کہ اسکے التزام کر لینے سے مذہب معین لازم

نہین ہو جاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالی نے واجب فرمایا اللہ تعالے کے رسول نے

واجب کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین

کے جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اوس کے اور مذاہب کو چھوڑ دے انتہی ترجمہ مختصر اہلی

تو غور کرو کہ یہ کلام اس شخص کو مضر ہے جو کسی حال مین کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز

کرے اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دے اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے

اور درصورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے گو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب

ملتزم کا اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا

اقوال مجتہد آخر کا یکسر غیر لازم ہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہ کہ یہ قول کہ اللہ تعالے

نے اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی

مذہبوں کو چھوڑ دے نزدیک فہم سلیم کے قابل اصغا نہین ہے اسلئے کہ جسطور پر ہم تقلید [illegible] کو واجب

کہتے ہین وہ بلا شبہ ثابت ہے ساتھ فرمانے اللہ تعالے کے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے چنانچہ عنقریب ہم ادلہ اثبات مین تفصیلاً بیان کرینگے لیکن [illegible] دلیل [illegible] شامل ہے

واسطے ملتزم اور غیر ملتزم کے اور [illegible] اشارہ بھی ہو چکا ہے [illegible]

نے مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ [illegible]

جو حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ [illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

اتباع جم غفیر اور جمع کثیر مومنین صالحین کو [illegible] حدیث [illegible] شذ شذ

فی النار سے واجب کیا اور [illegible] ضرورت کے طریق مختار

ہی جمع کثیر مومنین کا [illegible]

اور [illegible]

سلطان [illegible] حدیث [illegible] کہ لفظ حدیث

کا [illegible]

اللہ تعالی سے تقلید مجتہد معین کی [illegible]

منحصر نہین اس لئے کہ ہمارا کلام مقلد ابتدائی مین نہین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ کسیصورت مین جائز
نہین کی خواہ ابتداءً خواہ بعد الالتزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ التزام کر لینے
ایکمذہب کا علامت ہی اعتقاد حقیت مذہب اور جلالت مجتہد اور لیاقت مقبولیت مذہب
اسکی کے اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اسکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت
کا اور ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس مین اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب ہو وین تنقیص
علماء دین کا اور باعث ہو طعنو نکا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہی ساتھ ان نصوص آیات اور
حدیث کے جو دال ہین اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء
اور قراءۃ رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنے خشیت کی تعظیم کے
ہین یعنی تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالے اپنے بندو نمین سے علما کی قال الزمخشری فی الکشاف فان قلت
فما وجہ قراءۃ من قرء انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء وہو عمر بن عبد العزیز ویحکی عن ابی حنیفۃ قلت الخشیۃ فی
ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یجلہم ویعظمہم کما یجل المہیب المخشی من الرجال بین الناس من بین جمیع
عبادہ انتہی وقال فی المدارک وقرا ابو حنیفۃ وعمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ تعالے عنہم انما
یخشی اللہ من عبادہ العلماء والخشیۃ فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یعظم اللہ من عبادہ العلماء
انتہی پس جب اللہ تعالے اپنی عباد مین سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما عبارت ہے
فقہا فی الدین سے اور عمدہ انمین مجتہدین ہین پس بندون کو تنقیص اور توہین انکی اور وہ
امور جو موجبات ہین اس کے حرام ہونگے اسلئے کہ مفضی الی الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز
کے فی نفسہ حرام نتھا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب
کا کہ یہ بدعت مکروہ ہی تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہوگیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستملی وما یفعل عقیب الصلوٰۃ فمکروہ لان الجہال یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یودی
الیہ فمکروہ انتہی قال الطحطاوی الظاہر انہا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین ما لیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہین ہے لیکن جب التزام کر لیا مقلد فی تقلید واحد کو تو اس زمانہ مین یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال مین اس لئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرورت

شرعی اور بلا برہان ہوا یہ سمجھتے ہین کہ مذہب بین اس مجتہد کے اور مجتہد مین ایسے نقصان نہ
کہ مقلد نے باصعت التزام کے اسکو چھوڑ دیا دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر طرفین مین تقلید ائمہ کو
علے الاطلاق حکم انتقال دیا جاسے تو ایسے فتنہ اور تباغض بین المسلمین برپا ہونگے کہ انسداد
اونکا دشوار ہوگا اور افساد اور تباغض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ کے لا تفسدوا فی الارض
بعد اصلاحہا وغیرہ کے مثلا کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑکر سفر کیا اور مفقود الخبر
ہوگیا دوسرے حنفی نے چاہا کہ مین اس کی زوجہ سے نکاح کرلون پس ہوسے تقلید امام مالک
کا کر کے بعد چار برس کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے
اور مضا حکم اسکے اس عورت سے نکاح کرلیا بعد اوس کے زوج اول اوسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ عذر
زوج ثانی کا بیچ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا مقدور قتل
اور فساد مین کمی نکریگا اسیواسطے فقہا حنفیہ لکھتے ہین کہ جس کسی کو ضرورت ایسے امر کی واقع ہو تو چاہئے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے اور
کسیکو گنجایش منازعت وسرتابی باقی نرہی اور فتنہ اور فساد برپا نہون اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوے دینا اوپر مذہب امام مالک کی جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا یفرق بینہ وبینہا ولو بعد مضی اربع سنین خلافا
لمالک انتہی کے فرماتے قلت نظیر ہذہ المسئلہ عدۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت برویۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا بتسعۃ
اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض اصحابنا
یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان الترافع
الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام عند
تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کرلینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہمنے تسلیم کیا کہ بالذات
تقلید مجتہد معین کے واجب نہتی جائز تہی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کرلیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کرلیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشاپوری سے بیچ تفسیر قول اللہ تعالے کے والموفون بعہدہم اذا عاہدوا الایہ کما قال ویندرج فیہ ما یلزمہ

المکلف ابتدآ من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالے کالنذور والایمان او بینہ وبین رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علے السمع والطاعۃ فے العسر والیسر والمنشط والمکرہ

وعلے ان لا یقولوا علے اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس

واجبا کالعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعد انتہی بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد

العہد الوصیۃ والتقدم الی المرء فی الشی والموثق انتہی پس یہ التزام بنا بر بیان علما تفسیر لغت کے

وعدہ مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہین ہوا یعنی التزام کرنا مکلف کا ایک وعدہ مضبوط اور میثاق ہے

درمیان بندے کے اور اللہ تعالے کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب معین

کے پس بمقتضاے حکم آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا اور بفحواے حدیث شریف

لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ وَلَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهٗ کے اور سوا اس کے بہت سی آیات اور احادیث

کے پورا کرنا اس کا اور بجا لانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالے واوفوا

بالعہد بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علے ان الاصل فی

البیاعات والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہی یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ

سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہدون کے اور عقدون کی صحت ہی اور لازم پکڑنا

اوسکا واجب ہے اور یہ جو کہا ہے کہ یہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم

یہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر اور

جواب کلام شیخ عز الدین کا ہم تفصیل سے پہلے دے چکے ہین پس یہان پر حاجت تکرار نہین اور یہ جو کہا ہے بل

قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذاہب او لمن قرء

کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی او شافعی

لم یصر من ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا انتہی کلام ہے

غیر محصل اس لئے کہ معنی مذہب کے بحسب لغۃ کے معتقد کے جس کی طرف کیا جاوے ہین قال

فی القاموس المذہب المتوضأ والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل اصول و

فقہ بھی اس لفظ کو اسی معنے پر اور بمعنے طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب وسنت سے خواہ نصًا خواہ بطور استنباط کے طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کردیے ہین اور
احکام ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت
ہے بیان کئے ہین اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام مین اور تعمیل ان اعمال مین تابع ہین مجتہدین کے پھر
ان مجتہدین کا اہلسنت والجماعۃ مین سے بجہت مخالفت اصول مقررہ کے باہم ان مسائل
مبینہ مین اختلاف پڑا ہے اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتے ہین اس مجتہد کا اسلئے
کہ طریقہ مقررہ اور معتقد اوسکا وہی ہے پس جس کسینے طریقہ مبینہ ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہؒ
کا اختیار کیا جمیع مسائل مین اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اوسوقت یہ شخص حنفی المذہب کہلاویگا
اور ملتزم اوسکا قرار پاویگا تو اس شخص ملتزم کیلئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام
مذہب کی اور حنفی بنجانے کی ضروری نہین فقط اجمالاً یہ التزام کرنا کہ مین فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل
کرونگا کافی ہے پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کرلینا نوع بصیرت کا مقلد مذہب ہو[illegible]
حنفی مثلاً بنجانے مین بیکار ہے اور اس کلام پر کہ مذہب نہین ہوتا مگر صاحب بصیرت و نظر کا یا اوس شخص کا
جو بابت کتب فروع مین کسی مجتہد کے پڑھے اور فتاوے اوسکے معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل من ادعی فلیبین
ہاں البتہ جو مجتہد کہ کتاب وسنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکے لئے
معرفت مسائل مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہین پا سکتا او[ر]
مقلد کیلئے اختیار کرنے مذہب مین اجمالاً یہ التزام لینا کہ مینے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا
کفایت کرتا ہے اسلئے کہ اوسکے التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا مقلد
کا اوپر نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل مین صحیح نہین اسواسطے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہین جو
[illegible] قدر معتدبہ مسائل ان علوم کی یاد رکھتا ہو اور اوسکو ان علوم مین معرفت و ملکہ ہو پس
[illegible] وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃ [illegible] شافعی وغیرہ کی
[illegible] امام ابی حنیفہ [illegible]
[illegible]
[illegible] مثال [illegible] شخص [illegible]
[illegible] تصدیق [illegible] اس مجتہد [illegible]

مسلمان ہوگیا اور ملت اوسکی اسلام اقرار پایا وجوہات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت

اسلام کے اس شخص کو تفصیلا معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فے العقاید وشارحہ فی شرحہ

الایمان فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب

فی جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالا فانہ کاف فی الخروج عن عہدۃ الایمان

ولا تنحط درجتہ عن الایمان التفصیلی انتہے وقال العلی القاری فی شرح الفقہ الاکبر وہو ان الایمان

الذی ہو التصدیق والاقرار بما علمنا اجمالا دان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالا انتہی وہکذا فے سائر

کتب العقاید پس جسطرح مومن ہوجاتے ہین اجمالا تصدیق کرلینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من

عند اللہ تعالے کافی ہے اسیطرح حنفی ہوجانے کے لیے التزام کرلینا طریقہ امام ابوحنیفہ کا اجمالا

پس کرتا ہے بخلاف نحوی وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تا وقتیکہ جانے

یعنی مسائل معتدبہ نحو کے نحوی کہین گے قولہ قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء

فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی احاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علے وجہ التتبع للرخص

انتہی اگر مقصود نقل اس کلام سے یہ ہو کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلا بعض مسائل مین طرف مذہب

آخر کے جائز ہے تو ہمنے تسلیم کرلیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت

یا حصول اجتہاد پر اور اگر چہ یہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو

پس مقصود شارح ثابت نہوگا اس لئے کہ مدعا اوسکا توجب ثابت ہو کہ دلیل اسکی قطعا دلالت

کرے اوپر مدعا اس کے اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان

مثبت مدعائے خصم کے کیونکر ہوگی علاوہ یہ کہ یہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علے وجہ التتبع للرخص

اور یہ کلام فی احاد المسائل دو تو منافی ہین غرض شارح اور مولف معیار کی اس لئے کہ وہ تو قائل

ہین جواز ترک تقلید کے مطلقا خواہ بہ تتبع رخص ہو یا بدون اس کے یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین

اسب مسائل مین اور یہ جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سے وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل

کرلیا ہے نہ وہ مسائل جسکو اعتقاد کیا ہے بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ انہون نے فرمایا کہ

انتقال مذہب سے حقیقۃ نہین ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کرلیا ہے انتہی سو عدم

اولی ہے کہ اس تقدیر پر قید فی احاد المسائل کے بیکار ہوگئی اس لیے کہ جن مسائل پر عمل کرلیا ہے آخر تک

وقال الامام صلاح الدین العلائی

۱۹۶۱

انتقال تجویز کرتے ہو اور بخلاف مذہب کے جتنے وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب فی لجملہ
المسائل کہنا کیسا۔ اور ثانیاً یہ کہ رجوع کرنا حقیقۃً عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کے سے
اور رجوع کرنا طرف کسی شے کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن
رجوع میں رجوع کرنے والا کار اول میں مشغول رہتا اسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل
موافق کسی مذہب کے ادا کرچکا پھر انتقال اس عمل سے جو مقلد ادا کرچکا طرف مذہب آخر کے کیونکر
ہوسکیگا اس لئے کہ پہلا عمل علی وجہ الکمال ادا ہوچکا پھر اوسی رجوع کی کیا معنی البتہ اگر یہ کہیں [illegible]
ہے کہ وہ عمل پہلا مثلاً نماز بھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کر [illegible]
ہمیں بعد ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے
مسح تمام سر کے باطل ٹھہرایا تو یہ صورت تقلید بعد العمل جایز ہے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ
مقلد نے وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل بتقلید امام ابی حنیفہ [illegible]
وہ عمل تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہاں ہوئی ہاں دعوے تقلید ہے سو یہ حقیقۃً
نہیں پس انتقال بعد العمل کیونکر ہوا اب نہ باقی رہی صورت انتقال مگر یہ کہ یا تو بعض ایک عمل
کا موافق ایک مذہب کے اور بعض آخر اوسی عمل کا موافق دوسرے مذہب کے ہو سو یہ صورت [illegible]
کہ بالاجماع باطل ہے اور یا یہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑکر دوسرے
مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود ہی امام صلاح الدین کا اور اسیکو ہمنے حالت ضرورت [illegible]
کہا ہے اور اونکے کلام سے جواز انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت [illegible]
مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃً نہیں ہوتی مگر ساتھ عمل کرنے کے لیکن جب التزام کسی مذہب کے [illegible]
کرلیا تو حالت عمل میں وہ عامل مقلد ہے اُس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکا مقلد رہا
اسی مذہب کا اوسی عمل یا اور میں تو بمعنے عازم اور ملتزم ہے کے ہوگا اس لئے کہ تقلید حقیقۃً
عمل گذشتہ کی تو ہوچکی اور عمل آیندہ کی خواہ اوسی عمل میں ہو یا اور میں ابھی متحقق نہیں ہوئی بس اب
رہا مگر عزم اور التزام دوسرے یہ کہ حقیقت تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہے مذہب حنفی یا شافعی پر تھا [illegible]
التزام کافی ہے کما مر پس رجوع حقیقۃً ہے طرف مذہب آخر کے ہمیں عمل کرنے کے اور بسبب [illegible]
اول کے کچھ ضرور ہے [illegible] چنانچہ اس [illegible] خود شارح مذکور نے تسلیم کرلیا ہے حیث قال المذہب [illegible]

له نوع نظر و بصيرة بالمذهب ولمن قرء كتابا في فروع المذهب وعرف فتاوى المه واقواله فهو
اہلیت کہ مجرد بصیرت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہب والا ہوگیا اور عمل درکار ہنوا اور یہ بھی
مسلم ہے کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھ معرفت کے
بھی وعدہ تقلید ہی حقیقۃً تقلید نہیں لیکن وعدہ مضبوط مقارن ساتھ وثوق کے جسکو عہد اور موثق
کہتے ہیں اور رجوع عن تقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا
ضرورت کے اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھ نص قطعی واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا کے وما يدل
على حرمة عدم الوفاء من الآيات والاحاديث لا تحصى عددا یا آنکہ اس التزام کے چھوڑنے میں ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنانا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس اور یہ معانی ہیں
کہنا شارح تحریر کا فان ارادوا بعض المشائخ القائلين من الحنفية بان المنتقل من مذهب الى مذهب آثم
يستوجب التعزير بهذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين بالتزامه نفسه قولا ونية شرعا
وكذا الالزم بالعمل على الصحيح کا تقدم انتہی باطل ہوا سو اسطے کہ نصوص قطعیہ قرآن اور احادیث صحیحہ
سید الانس والجان دلیل ہیں اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اهل الذكر بالذات اسی بات کو چاہتی ہے
کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرے تقلید اوسکی کرے لیکن حکم تعیین
تقلید اس آیہ سے نہیں کیا گیا بلکہ بسبب عروض عوارض کے ساتھ آیات اور احادیث مذکورہ سابقہ کے
حکم وجوب کیا ہے فلا منافاة بين حكم وجوب التعيين بعروض عوارض واطلاق التقليد بدون التعيين
بالذات فافهم وتشكر اور اس کلام ہماری سے باقی کلام شارح تحریر کا [illegible] شارح ابن امیر حاج
کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب مرتفع ہوگئے [illegible] کی کا
ہے اور اسیطرح مرتفع ہوگیا کلام مسلم و تحریر [illegible] عبارت [illegible] کا
ہی بیچ بیان قول صاحب مسلم کے [illegible] گذر چکا [illegible] کلام [illegible]
میں اولا یہ بات ہے کہ جسوقت [illegible] قیمت [illegible]
بقدح بحر العلوم کا اوسپر [illegible] ہے کہ یہ
اگر التزام کیا کسی مذہب معین کا [illegible] مذہب [illegible]
ابی حنیفہ اور یہ التزام ساتھ معرفت [illegible] کی ہے

نہین ہے بلکہ یہ عہد بحبت وجود احتمال خطاکے اجمالاً یا کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو استمرار اوپر اوسی مذہب کے لازم ہی یا نہین بعض سے نے کہا کہ لازم ہی اور حرام ہی انتقال ایک مذہب سے طرف دوسرے کے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہی کہ حنفی جب شافعی ہوجائے تو اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہ شریعت بناتا ہی اپنی گہر سے باینطور کہ التزام نہین خالی تقلید حقیقت سی اسپر نہین کہتا ہون کہ انسان کبہی متساوی امرونمین سی ایک کو لازم پکڑلیتا ہی کسی کیواسطے یا دفع حرج کے لئے انتہی۔ ترجمہ کلامہ مع بعض الاختصار اسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام کو بحرالعلوم نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتہ نصوص قرآن اور احادیث صحیحہ کے واجب ہی پس ترک اس واجب کا ظاہر ابلا تامل حرام ہی اور یہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل حنفی پر حکم تعزیر کیا ہی یہی صحیح نہین اس لئے کہ یہ حکم تو ابومنصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود ائمہ مجتہدین مین اور داخل ہین متقدمین مین کیا ہی البتہ یہ امر ہی کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کے موافق بیان کرتا ہی اسلئے یہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہوجائے تو قابل تعزیر ہی ورنہ خصوصیت حنفی کی نہین اگر شافعی وغیرہ بہی بلا وجہ جواز انتقال کرکے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہی۔ اور جو کہا ہی کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہی اور حق یہی ہی لائق ہی کہ یہی پر اعتقاد رکہا جاوی لیکن چاہئے کہ انتقال بطور تلہی کے نہو انتہی۔ مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت ضعف دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی و استخفاف کے اور یہ حرام ہے پس انتقال بہی حرام ہی دیباچہ مین کلام المحققین ان ترک المذہب بدون معرفۃ الدلیل ووقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحرالعلوم کا واضح ہی اور جوابات اوسکے گذر چکے باینہمہ ہم کہتے ہین کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ مین اتباعاً لابن الہمام دال ہی اوپر اوس بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کی واجب نہین ہی اگرچہ بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہ اکابر بہی واجب کہتے ہین دیکہو کلام ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر مین تحت اس قول صاحب ہدایہ کے ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفا لرایہ ناسیا لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامدا ففیہ روایتان انتہی مضمونہ تو صاحب دال ہی کما قال ہذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لا ینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والعمد لانہ قضی بما ہو خطاء

عنہ وقد تقضمن وجہ تجبیبۃ جوآیہ تیتیسیر تامل ومعذلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علی قولہما وذکر نقتلو ی الصغرے ان الفتوی علی قول ابی حنیفۃ فقد اختلف الفتوے والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدًا لایفعلہ الالہوی باطل لالقصد جمیل انتہے یعنی اختلاف امام ابی حنیفہؒ اور صاحبین بیچ صحت قضاکے ساتہ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونون قولون کا باعتبار زمانہ سابق کے تہا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہوا باطل کی تواب حکم یہی ہی کہ خلاف مذہب کے حکم کرنا ہر گز جائز نہین اسواسطی کہ قصدا اپنے مذہب کو چہوڑ کر دوسری مذہب کی موافق حکم کرنا نہین ہی مگر بجہت ہوا ی باطل کے نہ واسطی قصد کرنی خوبی کی اگر یہ توہم پیدا ہو کہ یہ حکم واسطی قاضی مجتہد کے ہی چنانچہ لفظ مخالفا لرایہ اسپر دال ہی اسلئی کہ رای مجتہد ہی کے لئی ہوتی ہے مقلد صاحب رای نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنے مذہب کی حکم دینا درست نہو ا بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہ کہ مراد رائی سے اس مذہب ہی نہ رای اجتہادی پس معنی یہ ہونگی یہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنے کے عام ہی اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بہولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہے اور اگر جانکر کیا ہی تو اوسمین امام سے دو روایتیں ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین چنانچہ علامہ شامی حاشیہ درمختار مین فرماتی ہین قضی فی مجتہد فیہ [illegible] وفیہ دقولہ بخلاف رایہ متعلق بقضے وحاصل ہذہ المسئلۃ انہ یشترط لصحۃ القضاء ان یکون موافقا لرایہ ای لمذہبہ مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے [illegible] نقل کیا ہی حق مین قاضی مجتہد کے ہی نہ مقلد کی پس کلام پہلا علامہ شامی کا منافی ہماری مراد کا لایخفی فافہم اور یہ بہی شبہ نہ پڑے کہ یہ حکم نہ کو قضا کا ہی یعنی قاضی کو خلاف مذہب [illegible] حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سے [illegible] خلاف مذہب [illegible] معلوم ہوتا اسلئی شبہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا در حقیقت ایک ہی [illegible] ہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب [illegible] قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہ امر کردیتا ہے [illegible] خلاف [illegible] یہ قاضی [illegible] ہوگا [illegible] حکم قاضی [illegible]

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام ابی حنیفہؒ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہی اور اس زمانہ میں مفتی بہ جو
قول صاحبین کا اس صورت میں ہی کہ سلطان قضائے قاضی کو مقید ساتھ ایک مذہب خاص کے
نکرے اور اگر سلطان نے قضائے قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق
خلاف حکم سلطان کی قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونو مضمونکو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما
اذا لم یقید علیہ السلطان والقضاء بالصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ
قلت وتقییدہ السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم والفتوی
بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم نے فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم
بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لان قضاءہ قضاء
بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ قضاء المجتہد
کما بین فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتوی وقال
صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ
قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القاضی وقال ومنہا الفتوی
کما بسطہ المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطر عن الملتقط انتہی اور یہی نص صریحا
میں مصرح ہے کہ قاضی اور مفتی دونو بات میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتوے دینا
برخلاف مذہب اپنے کے دونو کو درست نہیں کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق
بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق
للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف
مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور فتوی دینا درست نہیں اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی ساتھ اوس کے اپنی نفس کے واسطے
نہیں تصریح انکی یہی وکذا العمل لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالۃ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی مذہب
الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ ومذہب الحنفیۃ
المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا قیدہ البیری بالعامی اے الذی
لا رای لہ یعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسه نعم اذا کان له رائ اما اذا کان عامیا فلم اره لکن مقتضی تقییده بذی الرای انه لا یجوز للعامی
ذلک قال فی خزانة الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وهو من اهل الدرایة
یجوز له ان یعمل علیها وان کان مخالفا لمذهبه قلت لکن هذا فی غیر موضع الضرورة فقد ذکر فی حیض البحر
فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمة لو افتی مفت بشیء من
هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا ولذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج
بعد فتور الشهوة لا یجب به الغسل ضعیف واجازوا العمل به للمسافر او الضیف الذی خاف الریبة
کما سیاتی فی محله وذلک من مواضع الضرورة انتهی محصل اسکا یہ ہے کہ نزدیک حنفیہ کے
روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوے دینا اور قضا کرنا درست نہیں اور یہ سیری فی عمل النفس من قید
لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص و اخبار کو نہیں پہچانتا اور بلکہ کسی قسم کے
اجتہاد کا نہیں رکھتا اسکے لئے یہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہے اسکو ترجیح دینا
اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسواسطے کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکھتا ہے پس اگر
مذہب کی روایات مرجوحہ کا یا دوسرے مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی بہ نسبت مذہب
اسکے یا مرجوح ہے یا غلط ساتھ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہے پس خوب
واضح ہوا اس کلام سے کہ جو علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہے تحصیل ما ذکرنا انہ لیس علی الانسان
التزام مذہب معین وانہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ویعمل
بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخرے ولیس لہ ابطال عین فعلہ بتقلید امام
آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی۔ جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام
آخر کے خاص ہے ساتھ عالم صاحب درایۃ کے یعنی واسطے مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت
پر تطبیقا بین الروایتین چنانچہ کلام آیندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل میں شرنبلالی سے نقل کیا ہے
اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہے وقال ایضا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین
بطلانها فی مذهبه وصحتها علی مذهب غیره فله تقلیده ویجتزی بتلک الصلوة علی ما قال فی البزازیة
انه روی عن ابی یوسف انه صلی الجمعة مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارة میتة فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول
اخواننا من اهل المدینة اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا انتهی اور وجہ دلالت کی یہ ہے کہ اس قول میں تقلید

مذہب غیر کا مجتہد ہی یعنی امام ابو یوسفؒ اور یہی جب نماز پڑہ چکے تو ارباب جماعت متفرق ہو گئے اب اصلاح اس نماز کی موافق مذہب حنیفہ کے بہت دشوار ہی تیس ضرورت بہی متحقق ہی اور یہی جہت ہی کہ ایسے مواقع میں سجدہ سہو ساقط ہی اسلئے کہ مجمع کثیر میں مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کی ساتھ سجدہ سہو کے نہیں ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بجہت اس ضرورت کے امام ابی یوسفؒ نے کہ مجتہد تھے تقلید مجتہد مدینہ فرمائی اب منصفین عقلا پر جو ادنی بوی بہی دین رکہتے ہین خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار نے بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہی محمول ہی حق مجتہدین یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب بالذات پر چنانچہ تصریح اوسکی خود کلام ابن الہمام صاحب فتح اور علامہ قاسم وغیرہ من المحققین سے نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اوسکی ساتھ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار بالتعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کے طرف تطبیق روایات کے حکم وجوب کو علی الاطلاق نفی کر کے بعضوں کو مغلطہ میں ڈالتا ہی اور تقلید علی التعیین کو کہیں شرک اور کہیں حرام قرار دیتا ہی اور اگرچہ اقوال سابقہ ہمارے ساتہ ادنی التفات کیواسطے دفع اقوال آئندہ مؤلف معیار کے جو بزعم اپنے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکہے ہین کافی ہین لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ و فوائد لطیفہ کے کچہہ اور بہی چہیڑ چہاڑ کیجاتی ہی تو سنو کہ یہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہی لا یرجع بعد تقلیدہ فیما قلد اتفاقا و فی حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فالقول بوجوب الرجوع الی من قلد اولا فی مسئلۃ یکون مقیدا للنص و ہو یجری مجری النسخ علی ما تقرر فی الاصول انتہی یعنی جب اوس مسئلہ میں پیروی کسی مجتہد کی نہین کی تو ہمین اختیار ہی جس امام کی چاہیں تقلید کریں بجہت اطلاق قول اللہ تعالی کے فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کہ ہمین تعیین کسیکی تقلید کی نہین تیس قول وجوب تقلید اوس مجتہد کا جسکی پہلی تقلید کی ہی مقید کرونگا نص مطلقہ کو کہ یہ جائز نہین اسلئے کہ یہ نسخ ہی انتہی محصل ترجمہ تو ہمکو مضرت نہین پہنچاتا اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید میں جو بسبب عارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین من حیث بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض ہی اور نص غیر کو اوس پر دال ہی منافات نہیں پس نص مذکور جو دال تہی اوپر اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیا یہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید میں بعد الالتزام کلام کیا ہی اور دلیل جو [illegible] آیہ اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ گزاری ہی پس یہی آیہ مقید کرد اس کے نص مطلق مذکور کو اور نسخ آیہ بالآیہ بلا [illegible] جائز ہی اور ثالثا یہ کہ مؤلف نے بہی آیہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ کو پیشتر مقید مان چکا

ساتھہ اہل ذکر حق کے ساتھہ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقلید کے بحکم ترجیح آیات کے اور تقلید ین ساتھ اخبار احاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہوگئین کما لا یخفی علی مہرۃ الاصول رابعًا یہ کہ مولف کا مذہب تو یہ ہے کہ اخبار احاد سے بھی آیات کو مخصوص اور مقید کرتے ہے کما سیجیٔ فی آخر کتابہ ہذا پس تقلید اوسکی بنا بر تسلیم مولف کی حدیث اتبعوا السواد الاعظم کی ہوجائیگی ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہ کلام شرنبلالی کا فیحصل مما ذکرنا انہ لیس علے الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین اس لئے کہ اگر مراد یہ کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہمارے منافی نہین اسواسطے کہ ہم بعوارض واجب کہتے ہین اور اگر یہ مراد ہے کہ بعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مر اور یہ جو کلام علامہ شامی سے مولف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اس کے حذف کر کے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو کہ درمختار مین فتاوی سے صراحۃً نقل کیا ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنی ایک شخص حنفی تھا مثلاً اوس نے طرف مذہب شافعی کے مثلاً انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اس کلام سے یہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہاے حنفیہ نے کچھہ برا سمجھا کہ اوس کے اختیار کرنیپر تعزیر جاری کیا اور حال یہ ہے کہ جتنے مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب برحق ہین اور اختیار کرنیوالے اوس کے مہتدی اور ناجی ہین تو واسطے دفع اس توہم کے علامہ محمد عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلاً دو حال سے خالی نہین یا یا بطور یہ کہ چھوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکھتا ہے اور اوس نے اپنی قوت اجتہادی صرف کر کے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکھا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اور سبب سے مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کی پہچانی اس سبب سے مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اسپر کچھہ ملامت نہین اس لئے کہ مذاہب سب ائمہ کے لایق اتباع ہین اور شخص منتقل لایق ہے ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کے پس رجوع اسکا واسطے اتباع حق کے ہے ساتھہ قوت اجتہاد کے جو شرع مین بشرائطہ معتبر ہے یا چھوٹنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہ ہو قوت اجتہاد کے ہوگا تو یہ چھوڑنا نہین ہے مگر واسطے اتباع ہوا اور غرض نفسانی دنیوی کے تو بہت ظاہر ہے کہ اسنے مذہ

حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اس کے اس فعل سے علامت اہانت مذہب امام
واما م پیدا ہوئی اور چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے دو احتمال پر دائر کیا ہی ایک حصول معرفت دلیل دوسرا
ہوائے نفسانی اور غرض دنیوی اور وہ کلام انکا کہ مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ کے جواز کی نسبت
صریح کرتا ہی کہ چھوڑنا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسرے مذہب کا جائز ہی اور [illegible] تقلید مجتہد [illegible]
نہیں کی نقل کے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ میں جو قسم اول [illegible] اور وہ عبارت [illegible]
ترک مذہب اپنے کی اور اختیار کرنے مذہب آخر کے مثل عبارت [illegible] وغیرہ کو وارد ہیں اونکو محمول کیا
حال تارک پر [illegible] غرض نفسانی کرا [illegible] مذہب کے ساتھ [illegible] اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا
کہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کسی مجتہد معین کی [illegible] اسکا جواب دیا ہی بالنظر کے [illegible] بالذات
لازم [illegible] مگر بواسطہ عوارض کے لازم ہو جاتی ہی پس یہ جو کہا ہم نے کہ لزوم تقلید معین مفہوم ہی کہ بہت
استثنا الی ہی کہ ترک تقلید مذہب ملتزم میں بلا دلیل شرعی کے علامت ہے استخفاف مذہب کی اور
مذہب کا ساتھ مذاہب مجتہدین کے اب منصف [illegible] کو چاہی کہ نفس عبارت شامی جسکو ہم نقل
کرتے ہیں دیکھیں اور ملاحظہ کریں کہ مضمون مذکور اس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہی
اجوبہ سابقہ ہمارے کا اور یہ بات بھی یاد رکھیں کہ یہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہوئی یعنی فی الجملہ
مجتہد ہو تو اسکو چھوڑنا مذہب اپنے کا ان مسائل میں جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہی جائز ہی حکم ہی زمانہ
سابق کا نہ اس زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہ کاہے کو فرماتے تعمیم کرکے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ وفی نہر
الفتوی علی قولہا الان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہویٰ باطل لا لقصد جمیل انتہی کما مر مفصلاً ایضاً
کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالہ لا لغرض
محمود شرعاً لما فی التاتارخانیہ حکی ان رجلاً من اصحاب ابی حنیفہ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث
ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرء خلف الامام و یرفع یدیہ عند الانحطاط و نحو
ذلک فاجابہ و زوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ
وقت النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ و ترکہ لاجل جیفہ منتنہ و لو ان رجلا بری منہ مذہبہ
باجتہاد وضح لہ کان محموداً ماجوراً اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا و شہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی ملخصاً

وفیہا عن الفتاوی النسفیۃ الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ الکلمۃ قریب الی الفتنۃ
وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لایرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقاً ثم قال وانما اطلنا فی ذلک لئلا یغتر
بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین
فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون تلک العبارات
بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی بہم وامتنا علی
حبہم آمین یدل لذلک ما فی القنیۃ رامزاً لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان یتحول من مذہب الی
مذہب ویستوی فیہ الحنفی والشافعی انتہی مؤلف معیار نے تاتارخانی اور روایت اخیرہ قنیہ
جو ظاہر دلالت رکھتی تھے اوپر منع ترک تقلید کیواسطے غیر مجتہد کے اوراکر باقی کو نقل کیا اور نسبت
قول عدم وجوب تقلید معین کیطرف علامہ شامی کے کردی محل غور ہے کہ یہ امر تو ہم موہم مشعر
بہی مستشنع ہی چہ جای آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کرین اور جہال کو مغلطہ مین ڈالین اگر کہا جائے
کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین سی معلل ہے ساتہ
خوف استخفاف اور تلاعب سے کے پس جس کسیکو استخفاف ساتہ مجتہدین کی اور تلاعب ساتہ مذاہب
ائمۂ دین سے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست ہوگا تو ہم
جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائے و اجتہاد ہے تو اوسکو باعتبار اصل کی اور بالذات
بسبب ظہور ضعف دلیل مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبۂ ہوی اور
نفوس کی اس زمانہ مین مطلقاً خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جایز نہین اسلئے کہ ابن الہمام
جو مصنف ہین تحریر کی اونہین کی کلام سی اس محل مین علامہ شامی نے اور جا بجا مؤلف معیار نے اور شرح
تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہی وہی ابن الہمام فتح القدیر مین تصریح فرماتے ہین حق قاضی مین
خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ مین یعنی زمانہ ابن الہمام مین کہ ہماری زمانہ کی بہ نسبت وہ زمانہ بہت اچہا تہا
کہ اوسکو چہوڑنا مذہب اپنے کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا جائز نہین کما مر تصریح کلامہ قبیل ہذا
فتذکر اور یہی طور پر تائیدین اس مدعائے ابن الہمام کے کلام اون لوگون سے کہ مؤلف
معیار جواز انتقال انہین سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری اور بحر العلوم
اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم

کے عنقریب معرض بیان مین آتی ہین اور ثانیا یہ کہ حکم منع ترک تقلید کو معلل کیا تہا ساتہ خوف تلاعب

کی پس حکم دینا جواز انتقال کا خواہ اوسی شخص کو کہ جو متلاعب نہین ہی خوف تلاعب سی خالی نہین

یعنی جب یہ حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو ہر جاہل دعوی عدم تعسف و تلاعب کر کے مذہب اپنا چہوڑنے

لگیگا اور مذاہب مجتہدین ملعبہ جہال بنجائینگے پس اسکی ایسی مثال ہی کہ قیام جو ارکان صلوۃ مین سے ہی

کشتی کے سوار ہونیوالے سے باحتمال دوران سر کے کہ بیشتر کشتی نشینونکو ہوا کرتا ہی ساقط کر دیا

اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اوسکا سر دوران نکرے تو جب بہی قیام اوس سے ساقط ہی اسلئے کہ علت

سقوط قیام کی نفس دوران سر نہتا بلکہ احتمال غالب دوران راس پر ترتیب حکم مذکور کیا گیا تہا اور وہ

احتمال بجہت موجود ہونے سبب کے یعنی سواری کشتی کی موجود ہی۔ کما ہو ظاہر علی واقف لفقہ

والاصول اور کلام ابی المعالی سندی جسکو مؤلف معیار نے طول العسی نقل کیا ہی اوسمین سوا قول ابن ہمام

کے جو مذکور ہے تحریر و فتح القدیر مین اور کوئی امر علیحدہ نہین اور یہی کلام عضد الدین شافعی اور شیخ

عز الدین بن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہین پارہ پارہ کر کے روایات علیحدہ

قرار دیتا ہی اور کہین ضمن اقوال ناقلین مین داخل کر کے مجموع کو ایک روایت بناتا ہی اور جمعا پر

تہر اور کثرت روایت دکہاتا ہی سبکا جواب متوفی پہلے ہوچکا ہی اور اسیطرح کلام ابن حزم اور

بحر العلوم بیشتر بالبداہۃ معقول مردود یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہی مین شامل ہیں کر لیتیصر

نیز یہ کہ کلام ابن حزم حق مین ایسے مقلد کے ہی کہ ایک امام کے قول کی سوا کسی مجتہد کا قول

کبہی نہ ملنے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

کو بہی بطرف قول امام اپنے کے تاویل کر کے پہیرے اور نمانے او رقبول کرے اور یہ امر ہلکو بت مصنف

ہم بہی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہین اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ منہا ایسے کہان ہین کہ

او نپر کلام مذکور حجت بنے کما مر اور یہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کیلئے کوئی مذہب

نہین یہ قول ہی کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سے مؤلف نے قیل کیساتہ نقل کیا ہی اور ہمنے ضمن

جواب شارح تحریر مین بتفصیل اسکو رد کر دیا ہے اور شامی نے بہی شارح تحریر سے اور فاضل قندہاری

نے بہی وہین سے اس قول کو لیا ہے اور تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی التسلیم معنے اسکے یہ ہین

کہ عامی کے لئے خود اپنا مذہب نہین ہے بلکہ مذہب اوسکا متابعت امام اپنے کے ہے

یہ دونو قول حاشیہ صفحہ آئندہ مین آتی ہین

۱۷۳

چنانچہ بتصریح شامی وغیرہ مذہبہ مذہب مفتیہ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے علی الاطلاق بکلم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب وسنت اور قیاس اوراجماع امت سے کوئی برہان نہین تو ایسا کلام بلادلیل قائل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکہو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بہی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدرالمختار وعند الفقہاء حفظ الفروع واقلہا ثلاث انتہی اور علامہ شامی بحرالرائق اور منتقی سے نقل کرتے ہین قال فی البحر فالحاصل ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ ثلاثۃ احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کے وہ فقیہ ہے اور بڑے تعجب کی بات ہی کہ اوسکے لئے کوئی مذہب نہین ہے بے مذہب کے فقیہ کیسے بنگیا پھر اوسکو بہی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئے بقول مولف کے کوئی مذہب نہین ہے وہ ہی کہ نہ اوسکو اپنے امام کی احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مولف نے شارح تحریر سے اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل الاصح للعامی مذہب لان المذہب لایکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب اولمن قرء کتابا فی الفروع المذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنے کے معلوم نہین ہین چہہ قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کے ساتہ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ کے دوسرے وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بہی پہچانتا ہو تیسرے وہ کہ بانہیں بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتہے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتہ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد موضوعہ امام کی کرسکتا ہو چہٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف امام اپنے کے بمراعات قواعد امام کرسکی چنانچہ یہ مضمون ابن کمال پاشا سے علامہ شامی نے نقل کیا ہی اور ہمنے پیشتر ذکر کردیا اور متبحر فی المذاہب جسکے واسطے شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو پہچاننے والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طریق توجیہ سی متفطن ہو معانی کلام مجتہدین کا اکثر جگہہ مخفی نرہے اسپر تقئید اس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہی اور مراد اس سے مقید ہی

اور اطلاق اس مقید کا جسکو ظاہر مین مقید بولا ہے اور مراد اس سے مطلق ہی اور یہی حافظ ہو کتب
مذہب اپنی کا چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین المتبحر فی المذہب
ہو الحافظ لکتب مذہبہ من شرطہ ان یکون صحیح الفہم عارفا بالعربیۃ واسالیب الکلام ومراتب الترجیح
متفطنا لمعانی کلامہم لا یخفی علیہ غالبا التقیید ما یکون مطلقا فی الظاہر والمراد منہ المقید والاطلاق ما یکون
مقیدا فی الظاہر والمراد منہ المطلق انتہی پس یہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی ہے قسم ثالث
پر کہ وہ مجتہدین مرجحین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین اور چار قسمین اول وثانی
اور خامس اور سادس اس شئے خارج ہین کما لا یخفی پس یہ جو مولف نے کہا کہ عامی کے لئے
تو کوئی مذہب نہین اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ سابق مین
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علما ہی کی شان ہے جو مسائل فروع واصول امام ہے
سے واقف ہین سوا اوس کے حق مین عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اراد ہذا المتبحر ان یعمل فی مسئلۃ الخ
کیسا کلام غیر منضبط و ربط و غیر مفید مدعا ہے خصم ہے اس لئے کہ اول تو یہ امر واضح ہوگا کہ یہ قول کہ عامی
کے لئے کوئی مذہب نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم
نہین ہے اس قول کو شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بل قیل کہکے نقل کیا ہے اور اخون
قندہاری اور محقق شامی نے وہین سے اخذ کیا ہے پس یہ تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی
تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہے اوپر نہونے مذہب کے بالذات وبالاستقلال اور ثانیا یہ کہ مولف نے کلام شاہ
ولی اللہ مرحوم سے یہ بات نکالی کہ عامی کے لئے تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطے علما کی سوا اونکے
حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہ فرماتے ہین کہ اوسکی تقلید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب
موصوف واقع ہے بیچ حق متبحر فی المذہب کے حق مطلق علما کے پس یہ سمجھنا مولف کا کہ سوا عامی کے
علما ہین اور وہ متبحر ہین مگر متبحر فی المذہب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چھ قسمین ہین مجتہد
مستقل کے اور ایک ہی مجتہد مستقل جو ان چھہ قسمین مذکور نہین تو یہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فی المذہب
دو پر صادق ہے انہین سے پس سب علما کے لئے حکم تقلید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا
اور ثالثا یہ کہ کلام شاہ صاحب موصوف کے معنی یہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذہب کے تقلید تعیین معین کی

واجب نتھی اور وقت عروض عوارض کی تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے
واسطے مطلق علما کی اور عوام کی سوا مجتہد مستقل کے گزر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح فرمایا ہے
کہ مأۃ اولی اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نتھی اور بعد مائتین کی تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ
رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور وہ تحقیق دیتے ہیں اعلم ان الناس کانوا فی
المأۃ الاولی والثانیۃ غیر مجتمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت القلوب
ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ قولہ
والحکایۃ لہ فی کل شیئ والتفقہ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علی ذلک فی القرنین الاول والثانی انتہی
بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی لا اختلاف
فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ الوضوء والغسل
واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک واذا وقعت لہم نادرۃ
استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر کانوا یستفتون مرۃ
واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین منہم من امعن فی تتبع الکتاب
والسنۃ والآثار حتی حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یتصدی بالفتیا فی الناس یجیبہم فی الوقائع
غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر مما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد وہذا الاستعداد تارۃ یحصل
باستفراغ الجہد فی جمع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ
والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من معرفۃ مواقع الکلام وصاحب
بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک کحال الامامین القدوتین احمد
بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول المرویۃ فی کل باب باب عن مشائخ
الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد
بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن بہ من معرفۃ رؤس الفقہ وامہات المسائل
بادلتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرأی ببعض المسائل الاخری من ادلتہا وتوقف فی بعضہا
واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم یتکامل لہ الادوات کما یتکامل للمجتہد المطلق فہو
مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انہم کانوا اذا بلغہم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطا وبعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین
باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان انتہی
بقدر الحاجۃ۔ اب اس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہ بات کہ قول منقول ابن ہمام اور
شراح کلام اونکے کا محمول ہے احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین
واجب نتھی اور یہی کھلگیا یہ امر کہ جسجگہہ شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب نہین تو وہ
کلام محمول ہے اوپر احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مائتین کے
تقلید مجتہد معین واجب ہے علی الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور یہی کلام شاہ صاحب موصوف
سے ظاہر ہوئے یہ بات کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی الاطلاق
محمول ہے حق اس عامی مین جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب
معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے واجب ہی تقلید اس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی
درست نہین اور اوس کے حق مین اگر کسی نے جواز مخالفت کا قول کیا ہی تو وہ موافق ہے مذہب
بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے چنانچہ آخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے
مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی
المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ واما لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز ان یتخیر ویتقلد ای
مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علی انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام لا فیہ وجہان قال النووی
والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ بل یستفتی من شاء ومن اتفق لکن من غیر تلقط الرخص انتہی اور
جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور یہ
واضح ہے کہ لایق اتباع وعمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لایق اتباع وعمل ہونگے معہذا تطبیق درمیان کلام فقہا اور اصولیین کے علی الاتم تفصیل کر دی
گئی اور سوا اوس کے ہر طرح جواب دیے گئے فلیتذکر فالحمد للہ سبحانہ علی ذلک وعلی جمیع نعمائہ
والآئہ اور وہ جو کلام منسوب حضرت مولوی اسمٰعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور
وجوب تقلید معین اور بعض اعمال [illegible] اور تخصیص ذکر وغیرہ کو ساتھ اوضاع مخصوصہ کے بدعت قرار
دیا ہی اور مقتضا اس کلام اور قائل کا یہ ہی کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو منحصر سیئہ میں [illegible]

سمجھتا ہے اور ضلالت ہی جانتا ہے تو یا آنکہ یہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے اور
طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سے نہین پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین
ہے اور دعوے مستنبط اور مدلل ہونے کا اس کے جو مولف معیار نے کیا ہے تعبیر و کر سے ادلہ
کے کیسی بدیرا ہو ہم کہتے ہین کہ صلوۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ منزلہ ایک حکم اجماعی
کے ہے نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہے جمہور علماء عظام اور اولیاء کرام کے
اسواسطے کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اس کے مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا اور ضبط احکام
شرع کا جس طرح سے حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت کے نہو اور اعمال مذکورہ
کلیات دین مین داخل ہین غایت یہ ہو کہ جزئیات اس سے ساکت ہین نہ مخالف چنانچہ احوال امام ابی حنیفہ
مین جو منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب قیام کیا تھا اور دوسرے
پانونکو زمین سے اوٹھا کر پانو پر رکھہ لیا تھا اس کو علامہ شامی غرض حسن پر محمول کر کے جائز کہتے ہین اور نفی
کراہتہ کرتے ہین تصریح اونکی یہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالے عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ
کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد التذلل فلا کراہۃ ثم رایت لبعض الفضلاء اجاب
بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ لنفسہ ولیس ببعید ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یخل منہ خشوع
مانعا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز پڑھنا اور ایک پانون پر قیام کر کے نماز ادا کرنا مکروہ ہو اور باوصف
اس کے واسطے اظہار تذلل اور غرض مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہتہ تو صلوۃ معکوس وغیرہ کو تو کسی نے فقہائے
معتبرین مین سے مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سے جائز ہو جاتی پس عمل کرنا اوسپر
کیونکر بدعت ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہو طرف واجب اور مندوب اور مباح کے کہو اور
کسی قسم مین اقسام ثلثہ سے داخل کرو تو ہو سکتا ہو وقد مر نقلہ سے فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین والعلماء
الصالحین اسیطرح حال ہے وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہین ہے ہمنے کچھہ ادلہ وجوب تو بتشریح ذکر کئے ہین اور کچھہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو مؤلف معیار
وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنی قرار دیا ہے ان سبکی جواب ہین کچھہ گذر چکے اور باقی گذرینگے
انشاء اللہ تعالی اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیا سے طرف اموات کے
سیکڑون احادیث صحیحہ سے ثابت ہو یہانتک کہ قدر مشترک ان احادیث کی حد تواتر کو پونہچ

حکمی ہے اسکو یہ کہنا کہ اس کے لئے کوئی اصل شرع سے ثابت نہیں کمال جہالت اور بی انصافی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق فہموں اپنی کے مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول
کیا ہے نہ اہل تحقیق نے حنفیہ سے اور نہ اور علماء دین نے قال العلامۃ الشامی معلقا علی قول
صاحب الدر المختار الاصل ان کل من اتی بعبادۃ ماله جعل ثوابها لغیرہ وان نواها عند الفعل لنفسه
لظاهر الادلة واما قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى اے الا اذا وهبه له كما حققه الكمال
انتهى حيث قال ما حاصله ان الآية وان كانت ظاهرة فيما قاله المعتزلة لكن يحتمل انها منسوخة او مقيدة
وقد ثبت ما يوجب المصير الى ذلك وهو ما صح عنه صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين احدهما
عنه والآخر عن امته فقد روى هذا عن عدة من الصحابة وانتشر مخرجوه فلا يبعد ان يكون مشهورا يجوز
تقييد الكتاب به بما لم يجعله صاحبه لغيره وروى الدارقطني ان رجلا سأله عليه الصلوة و
السلام فقال كان لى ابوان ابرهما حال حياتهما فكيف لى ببرهما بعد موتهما فقال صلى الله
عليه وسلم ان من البر بعد الموت ان تصلي لهما مع صلواتك وتصوم لهما مع صومك
وروى ايضا عن على عنه صلى الله عليه وسلم قال من مر على المقابر وقرء قل هو الله احد احدى
عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطى من الاجر بعدد الاموات وعن انس قال
يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل ذلك لهم قال نعم
انه ليصل اليهم وانهم ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدى اليه رواه
ابو حفص العكبري وعنه انه صلى الله عليه وسلم قال اقرءوا على موتاكم يس رواه ابو داود فهذا كله
ونحوه مما تركناه خوفا للاطالة يبلغ القدر المشترك بعينه وهو النفع بعمل الغير مبلغ التواتر وكذا ما فى الكتاب
العزيز من الامر بالدعاء للوالدين ومن الاخبار باستغفار الملائكة للمؤمنين قطعي فى حصول النفع بعمل
الغير فيخالف ظاهر الآية التى استدلوا بها اذ ظاهرها ان لا ينفع استغفار احد لاحد من الوجوه لانه ليس من سعيه فقطعنا
بانتفاء ارادة ظاهرها فقيدناها بما لم يهبه العامل وهذا اولى من النسخ لانه اسهل اذ لم يبطل بعد الارادة ولانها
من قبيل الاخبار ولا نسخ فى الخبر انتهى اور بعض تفاسیر میں جو واہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل حی کو راجع کیا ہے طرف میت کے ہماری مدعا کے منافی نہیں اس لئے کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار ہی حقیقۃ نائب نہیں ہوتا مگر ساتھ انابت نابت کرنیوالے کے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃ نائب نہوگا اور ثواب عمل اوس کی کا طرف میت کی نہ پہونچیگا تو معاملہ اوس ٹہرا
کہ نفع پونہچتا ہے میت کو ساتھ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہ کہ اس تقدیر پر بہی تو تقیید آیہ
کریمہ لیس للانسان الا ما سعی سے چارہ نہوگا اس لئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہر انفی نفع عمل انسان
کے واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجہی جاتی ہے خواہ یہ نیابت ہو یا بدون اوس کے پس جب
نیابۃً ثواب عمل کسی کا کسیکو پہونچنا مانا جاوے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہوسکیگا اور عبارت
دوسری جو رسالہ ایضاح الحق سے مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے
اور جواز انتقال کی نقل کی ہے وہ بہی کلام بلا برہان ہے معہذا ہم پر حجت نہین اس لئے کہ ہم نے تقلید
معین کو کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے
اور مجتہد کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے
بیچ جمع مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک
تقلید کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ
بالذات یا بعوارض وہ شخص ساتھ ترک کرنے اوس کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور
کلمات ابلہ فریب اور نظائر شعریہ وخطابیہ جو مولف معیار بیچ مین لے آیا ہے مثبت مدعا نہیں
ہوسکتین پس ذکر کرنا مولف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پہر اوس کی مدح بہت سی کرنا
لا یغنی من الحق شیئا اور یہ جو مولف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات
مین مقلد تارک فرض کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولا کہا ہے کہ ایسی وقت مین کہ مقلد
کو تقلید مجتہد اپنے مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اس حال مین حکم جواز تقلید
مجتہد آخر کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنی کیا ہے فلا یرد علینا ہذا الکلام نقضا اور
ثانیا یہ کہ یہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہے کہ کوئی شخص کہے کہ مجہے مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے مثلا نہتی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تہا اس لئے مین نے تقلید معین ترک کر دی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے
تو کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو تو مثالین جو مولف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچہتے ہین کہ اگر زوجہ
مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہوجاوے اور زنا سے بچ نسکے تو پہر کیا چارہ

ہے اب تو مذہب مالک ہی نہین ہے کہ اوسکی تقلید کرکے حرام سے بچے پس یا مطلق تقلید
سے ہے کہ چھوڑے اور اپنی ہوا سے جو چاہے کرے یا احکام اسلام سے قطع کرے پس اگر اکثر
مصالح باعث ہون عدم وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام
کے وساعتہ ممالا یخفے اور وہ کلام منقول تنویر العینین سے جسکا ترجمہ یہ ہی کہ تحقیق غلو کیا بعض
آدمیون نے اور تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سے اور منع کیا تقلید
غیر امام اپنے سے بیچ بعض مسائل کے اور یہ ہی مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل پہلے گذر چکے
یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہین ہے بلکہ اس کلام
مین مذمت ہے غلو اور تعصب سے اوس مقلد سے جو مجتہدین معتبرین فی الشرع کو اجتہاد سے منع کرے
اور کسی حال مین بضرورت یا بدون بضرورت بعض مسائل مین بھی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہ دونون
باتین ہم بھی نہین پسند کرتے ہمنے کسی مجتہد کو اجتہاد سے کب منع کیا ہے البتہ ان سفہا کو جو لیاقت
اجتہاد بلکہ فہم کامل مثل علماء کاملین مقلدین کے بھی نہین ہے اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہین
تو دس دس جگہہ اسمین مرتبہ فہم سے گرتے ہین اور کچھہ کچھہ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کی سیکھکر
دعوے اجتہاد کرتے ہین اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیان کرتے ہین
اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ عماید دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہین اس حرکت ناشایستہ سے منع کیا ہے
اور اسیطرح وقت وقوع ضرورت وغیرہ مین واسطے مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے
کے اور قوت دلیل مجتہد آخر کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے
اپنے کا جائز کہتے ہین پس یہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبد الحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سے
نقل کی اوسمین بعض عبارت کو جو منافی مدعاے مؤلف تہی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے چنانچہ
بیان اسکا کلام شیخ مذکور سے جو وارد کیا ہے شرح سفر السعادت مین عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل
مولف معیار کا واضح ہوتا ہی معہذا یہ عبارت بھی ہمکو مضر نہین اس لئے کہ اس کلام مین فرماتے ہین کان
طریق المتقدمین انہم لا یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادہم وکان
سبیل العوام ان یستفتوا الفقہاء ویرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہ تہا کہ التزام
مذہب معین واجب نہین جانتے تہے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوا سے مجتہدین پر لا علی التعیین

عمل کرتے تھے اور اس سینیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور یسٹ ذکر کیا ہے
بعد اس کے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر انکار احد فصل ذلک عمل الاجماع
یعنی جز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید متمذہبین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسی کے پس
انکار کرنا [illegible] بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
تشنیع متقدمین [illegible] سب غور کرنا چاہئے کہ اس کلام سے برائے تعیین تقلید کہان سمجھی گئی
تا کہ تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما التنا ... [illegible]
[illegible] متاخرین کے نزدیک شیخ نے قرار پایا [illegible] ولعت ... [illegible]
[illegible] لفظا [illegible] حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادۃ [illegible]
[illegible] واندکہ قیاس توجیہ ... چہ اندہ شریعت [illegible]
[illegible] تعصب والفرق اہل مذہب تعصب [illegible]
[illegible] اختراعات [illegible]
[illegible] نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین [illegible]
[illegible] عمل وصلحت [illegible] بر ایشان [illegible]
مذہب است [illegible] بود از اول تحیر است [illegible]
صورت وارد ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگر رفتن سبب تہمت و تلون والفرق تشنیع [illegible]
واحوال نخواہد بود [illegible] متاخرین برین است وھو المختار [illegible] انتہی اور یہ کلام [illegible]
کا جو شرح عین العلم سے نقل کیا ہے وہ من المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلفت احدا الی آخرہ علی تقدیر تسلیم
نقل کچھ ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہ بات [illegible]
لیکن بتقدیر عروض عوارض کے حکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور [illegible] کہ آگے [illegible]
سابقا اور ثانیا یہ کہ کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشنیع فقہا حنفیہ مین کہ معروف ہے رسالہ [illegible]
نقل کرکے فرماتے ہین قلنا الا یجوز للقاضی ماقلتموہ بل یجب علیہ حتما ان یعین مذہبا من [illegible]
فی جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب [illegible] ولیس [illegible]
والشافعی فی بعض ما یہواہ مذہب ابی حنیفۃ [illegible] حیث [illegible]

من الضبط وحاصله يرجع الى نفي التكاليف لان مذهب الشافعي اذا اقتضى تحريم شي ومذهب ابي حنيفة

اباحته ذلك الشي بعينه او على العكس فهو ان شاء مال الى الحل وان شاء مال الى الحرام فلا يتحقق حل

ولا حرام وفي ذلك اعدام التكليف وابطال فائدته واستيصال قاعدته وذلك باطل انتهى منافات

صریح رکھتا ہے ساتھ کلام منقول شرح عین العلم کے تو اگر محمل مذکور پر نہ محمول کرو اور سکوتو یون تطبیق کرو

کہ کلام شرح عین العلم ذکر کیا ہے دلیل مین مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید علی التعیین کو واجب

نہین کہتی اور کلام رسالہ التشنیع الفقہاء جو ہمنے نقل کیا ہے مبنی ہے اوپر تحقیق کے نزدیک اونکی چنانچہ

تفصیل اسکی ساتھ نقل کرنے پوری عبارت شرح عین العلم کے عنقریب معلوم ہوجاتی ہی اور تطبیق موافت

معیار کی کما ینبغی کہلی جاتی ہے اور یہی دو نو جواب بن سکتے ہین اس کلام ملا علی قاری کے ثم اغرب ایضا فی

نقلہ انہ لو انتقل حنفی الی الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالما کما فی اواخر الجواہر الخ اور تیسرا جواب اسکا

یہ ہے کہ یہ کلام یعنی غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہے اس صورت پر جسمین عیب لگانا

تہمت اور ائمہ مجتہدین پر ہو اور وہ انتقال جو محتمل طعن اور سوء ظن کا نہین وہ انتقال ہے عارف

اور اللہ کی واسطے بغرض تحقیق کے کما مر من الشامی اور در صورت احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعن کے خود علی

قاری روایت تعزیر کو اور غیر مشروع ہونے انتقال کو تسلیم کرتے ہین چنانچہ متصل اسی کلام منقول کے موافق

معیار کی رسالہ سم الفوارض میں فرماتے ہین واما ما اشتہر من الحنفیہ من ان الحنفی اذا انتقل الی مذہب

الشافعی یعزر واذا کان الامر بالعکس یخلع فہو قول مبتدع ومخترع ثم لو انتقل طاعنا فی مذہبہ الاول سواء

کان حنفیا او شافعیا یعزر قطعیا فانہ عیب حمل علی ما الفہر وتحریر انتہی اور یہ جو شرح اسپیجابی سے نقل کیا ہے کہ

علماء عراق سے اعمش اور امام نے ساتھ مسئلون کے اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی

دیا ہے مجکو کیا مضر ہے جیسے یک دعوی کیا ہے کہ کسی صورت مین قول غیر امام اپنے کا اختیار کرنا درست نہین

بعض صورتین جنکا ذکر ہوا ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست کہتے ہین البتہ جب...

موجود نہوں تو چہوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہے والا فلا اس محل مین...

و شامی مین مذکور ہے وقال صاحب الدر نقلا عن الہندیہ والسراجیہ والنہر الفائق ...

بقول ابی حنیفة علی الاطلاق ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن ...

وسراجیہ وعبارة النہر ثم بقول الحسن ...

اذا کان مجتہدا بل المقلد متی خالف معتمد مذہبہ لاینفذ حکمہ وینقض وہو المختار للفتوے کما بسطہ المصنف
وفی فتاواہ وغیرہ وقدمناہ اول الکتاب وسیجیٔ انتہی قال العلامۃ الشامی معلقا علی قول الدر ولا یخیر الا
اذا کان مجتہدا ای لایجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ الدلیل
وبہذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل
سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذاہب من المشائخ الذین
ہم اصحاب الترجیح لایلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عندہ
دلیلہ ونحن نتبع ما رجحوہ واعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلا عن العلامۃ
قاسم ویاتی قریبا عن الملتقط انہ ان لم یکن مجتہدا فعلیہ تقلیدہم واتباع رایہم فاذا قضی بخلافہ لاینفذ حکمہ
انتہی اور اسیطرح حال ہے مسئلہ زوجہ مفقود کا کہ اوسمین بجہت عذر وقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول الامام
مالک پر فتوے دیا گیا ہے فلاینافی ما قصدنا اور یہ قول ان من علما خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار
عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت
من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی ابن ملا فروخ مکی نے قول سدید مین ابن نجیم سے نقل کیا ہے
اور کہا ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سے نقل کیا ہے مولف معیار نے واسطے ابلہ فریبی کے اول اسکو
بزازیہ سے نقل کیا ہے پھر یہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا ہی پھر کہا کہ فہامہ نے بہی قول
سدید مین نقل کیا تا کہ حمقا یہ سمجہیں کہ یہ تین شخصون کا قول ہے اور مولف معیار کی نظر ان سب پر ہے نعوذ
باللہ سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیر امثالہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا
خوفا للاطالۃ واقتصارا علی قدر الحاجۃ بہرحال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے
قول شافعی نہیں اختیار کیا تہا اسواسطے کہ مذہب شافعی کا مطلق قراۃ فاتحہ مین تہا اور یہ جو
عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطائی قراہ سے حکم فساد صلوٰۃ
کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہے بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ ایک
رکن ہے ارکان صلوٰۃ سے نزدیک شافعی کے یہ حکم ہے تکلف صرف ہے اور تاویل بسا بعید ہی
بلا حاجت اسواسطے کہ جسوقت خطا بقراہ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوٰۃ کیا اگرچہ باعث رکنیت
ہی کی ہو تو حکم جواز صلوٰۃ کا ساتھ خطا کے مطلق قراۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور واسطے

ان من علما خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت القید انتہی نقلا عن المتاخرین ابن نجیم فی بعض رسائلہ فی الوقف ونقل الفہامہ

تقلید کے لحاظ کرنا خصوصیت فاتحہ کا کچہ ضروری نہین بلحاظ رکنیت کے بہی اگر حکم عدم جواز صلوٰۃ کیا جاویگا تو حکم جواز ساتہہ خطاے قرآۃ کے علی الاطلاق باقی نرہیگا معہذا اختیار کرنا عالم خوارزمی کا جواز صلوٰۃ کو ساتہہ خطاء القرآۃ کے مطلقاً علے انی وجہ کان ہمارا معمول بہا اور ہمارے ائمہ کا مختار نہین اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہین ہین فلا ینتہض قولہ حجۃ علینا با آنکہ اختیار کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے نتہا لکما مر بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ کہنا اوسکا اجتہاداً تہا پہچاننے قوت دلیل کے تہا چنانچہ یہ قول اسی خوارزمی کا لما تقرر نے کلام محمد ان المجتہد یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت وال ہے کہ مین نے اس حکم کو باجتہاد اپنے اور دیکہنے قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا ہے اور قائل سے کام نہین رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بہی تسلیم کیجاوے تو بہی کچہ قباحت نہین اسلئے کہ مجتہدین کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر کی تجویز کی گئی ہے بشرایط اور فتوے دینا متاخرین کا اوپر تحلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قویہ کے کما سبق اب محل غور ہے کہ امثلہ مذکورہ مؤلف معیار کے بیچ ترک تقلید امام اپنی کے اعذار مذکورہ سے جسمین ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہے خالی نہین ہین پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف یا عالم غیر مجتہد کچہ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکہہ کر امام ابی حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما رضی اللہ تعالےٰ عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنی امام کا چہوڑ کر حنفی رفع یدین اور جہر بالتسمیہ اور تامین کرنے لگے اور کہے مین اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہون اور تقلید کے مجہکو کیا حاجت اور تمامی اکابر دین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امام معین کے علی الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون مین جو کسی سفیہ نے دہلی مین چہپوایا ہے موجود ہین للہ فیا للہ من شر ہذہ السفہاء المتعصبین والحمقاء المتکابرین اور یہ جو عالمگیری سے روایۃ مجموعۃ النوازل نقل کی ہے سئل شیخ الاسلام عطاء بن حمزۃ عن آب الصغیرۃ زوجہا من صغیر وقیل ابوہ وکبر الصغیران وبینہما غیبۃ منقطعۃ

وقد کان النکاح بشہادۃ الفسقۃ ہل یجوز للقاضی ان یبعث الی شافعی المذہب لیبطل ہذا النکاح
بسبب انہ کان بشہادۃ الفسقۃ قال نعم وللقاضی الحنفی ان یفعل ذلک بنفسہ افتقا بہذا
المذہب وان لم یکن مذہبہ وہی مسئلۃ القضاء علی خلاف المذہب انتہی اور اس سے یہ زعم کیا
کہ قضا اور افتا بلاضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت
بلادت کے اسواسطے کہ معنی اس روایت کے یہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتھ ولایت
ابوین کے واقع ہوا اور پھر دونو صغیرین جوان ہوگئے اور اس حال مین درمیان زوجین کے غیبت
منقطعہ متحقق ہوئی یعنی ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سے یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کی زوج کو
خبر بہی نہین ملتی تو اسوقت مین نفقہ بہی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق
زوجیت بہی ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلا سے معصیت زنا وغیرہ سی ایسی حال مین
خصوصا وقت نملنے نفقہ واجبہ کے جانب زوج سے بہت عسیر ہے اب اس ضرورت سی اگر
شافعی المذہب کیطرف کہ اونکے مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہے برخلاف مذہب
حنفی کہ اونکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت
شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تہے بطلان نکاح کا حکم کردے اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ
مین مبتلا نرہے تو درست ہے اور اگر اسی محل مین قاضی حنفی المذہب بہی بسبب ضرورت مذکورہ
کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکھو کہ اسجگہہ بلاضرورت مذہب شافعی پر
عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سے کہان سمجہی گئی اور وقت وقوع ضرورت قضای
حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف مذہب قاضی آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا تو کہتے ہین کہ شافعی المذ
ہی کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتے ہین جب ضرورت عمل کی مخالف مذہب اپنی کی متحقق ہوئی
تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کردے خواہ مذہب موافق والا پس جو ہمنے کہا ہی کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور
دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے ضرورت حادثہ عامل و مستفتی کی ہی اور نہ موجود ہونا قاضی
مذہب آخر کا ضرور نہین ہی واسطے حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہو جیسی یہ ضرورت مرتفع ہوجاتی پس
جو مؤلف نے کہا کہ اگر عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس مسائل کو عطا بن حمزہ باوجودیکہ
شافعی المذہب موجود تہا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سی نتہی کیون حکم دیتے کہ حنفی قاضی آپ ہی

حجہ متعلقہ وقد کان النکاح بشہادۃ الفسقۃ ہل یجوز للقاضی ان یبعث الی شافعی المذہب لیبطل ہذا النکاح بسبب انہ کان بشہادۃ الفسقۃ قال نعم وللقاضی الحنفی ان یفعل ذلک بنفسہ افتقا بہذا المذہب وان لم یکن مذہبہ انتہی کذا فی العالمگیریۃ و نحو ذلک کہ اگر عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس مسائل پر شیخ الاسلام عطا بن حمزہ نے باوجودیکہ شافعی المذہب موجود تہا اور ضرورت خلاف کرنے کی اپنی مذہب سے نتہی کیون حکم کیا کہ حنفی قاضی آپ ہی نکاح باطل کردے مذہب اپنی کے جو خلاف ہے اس سے معلوم ہوا کہ شیخ الاسلام عطا بن حمزہ نے قضا علی خلاف المذہب کو بدون ضرورت کے بہی جائز رکہا ہے اور فقہا نے بہی درست رکہا ہے جیسا کہ ... عالمگیریہ مین منقول ہے

نکاح کو باطل کردے انتہی مختصراً ساقط ہوا اس لئے کہ مستفتی کو اس محل مین ضرورت قویہ موجود
ہے اور اختلاف فقہا کا بیچ رجوع کے طرف قاضی مذہب آخر کے واسطے امضای حکم کے ظاہر ہے
روایت نہر الفائق اور قاضی خان سے قال العلامۃ الشامی ونظیر ہذہ المسئلۃ عدۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت
برؤیۃ الدم ثلثۃ ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلث حیض وعند مالک تنقضی
عدتہا بتسعۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض اصحابنا
یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان الترافع الی
المالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ
حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فی فتاواہ حکی عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی
انہ قال مایفعلہ القضاۃ من التفویض الی شفعوی المذہب فی فسخ الیمین المضافۃ وبیع المدبر وغیر ذلک
انما یجوز اذا کان المفوض یرے ذلک بان قال لاح اجتہادی الی ذلک اما اذا کان لا یرے ذلک
لا ینفذ تفویضہ وقال غیرہ وہو احتیاط یصح التفویض وان کان لا یری ذلک لان علی قول
ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رأیہ ینفذ قضاؤہ فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولی انتہی
راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین قول صاحبین کا مفتی بہ ہے یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب
اپنے کے درست نہین کما مر نقلہ من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق
پر اور بہی ہم کہتے ہین کہ روایت مجموعۃ النوازل سے یہ امر معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر
مذہب شافعی کے وقت موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوس کے یہ ہین کہ
بر تقدیر موجود ہونے قاضی شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہیے اور اگر حنفی بھی حکم کردے
بر تقدیر نہونے قاضی شافعی کے تو درست ہے اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی مخصوص
ہے ضرورت پر اور نماز پڑہنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تہے ساتھ حدیث
طاہر کے باوجودیکہ اون کے مذہب مین نجس ہے بموافقت حنبلی کے اور ادا کرنا ابو عاصم
حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز تقلید امام آخر کے بدون ضرورت
واسطے غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اس واسطے کہ محتمل ہے کہ ابو الطیب طبری
نے بسبب ضرورت فوت ہونے جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ خیریہ

پیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال
نلت ومعلوم انہ انما کان شافعیا یتجنب الصلاۃ ان یذرق الطیر فلم یمنعہ عملہ بمذہبہ فی ذلک من
تقلید المخالف عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابوعاصم حنفی نے جو بشعار شافعیہ نماز پڑھی خواہ بنیت
کہ جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہین مذہب حنفی کے بمراعات قفال کے واسطے تالیف
قلوب اور ازالہ بغض کے اختیار کئے جسطرح قفال مین اذان مین تکرار کروایا کلمات واحدہ کو اسی سبب
سے اس صنع سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا
بمصلحت دینے کسی محلین جائز ہے یا نہین سو یہ مبحث ہی آخر اور قطع نظر ازین فعل ابوعاصم کا مثبت احکام
اور حجت شرعیہ نہین ہے خصوصا جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون
کما مر بعضہا منہا اور سیاق نیز پس اونکی تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا
اور یہ جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف وصحۃ
البیع بغبن فاحش بناء علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر
سے کیا علاقہ مذہب امام ابی یوسف مذہب امام ابوحنیفہ سے علیحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اعتبار قول امام ابی یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہین مفہوم ہوتا اس لئے کہ معنی اس کلام کے تو یہین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کر کے اسطور پر حکم کرو تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقا تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر
اس کلام سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہو تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلا ذکر کر دیا محمول کر لینا
چاہئے اور یہ جو کلام شیخ عبدالحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہوا اور بعض مین
شافعی تو جائز ہے یہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسالک متقدمین کے جو بسبب جمود
زید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آرائے متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے ساتھ
مصلحت وقت کے چنانچہ یہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل کیا گیا
واضح ہو چکا اور وہ فتوے مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مولف معیار نقل کرتا ہے اوسمین استدلال
اوپر مطالب مزعومہ مولف کے ساتھ اونہی کلامون کے ہے جس کے جوابات پیشتر دیئے

189

سے گئے اور اگر کوئی نئی بات مولوی مذکور کی ہوتے تو وہ لائق استناد کیا ہوتی با اینہمہ جواب معقول
اسکا دیا جاتا ہے لیکن نتھی لہذا تطویل سخن نکی گئی اور یہ جو میزان عارف شعرانی سے نقل
کیا ہے کان الامام ابن عبد اللہ یقول لم یبلغنا عن احد من الائمۃ انہ امر اصحٰبہ بالتزام
مذہب معین لا یرےٰ صحۃ خلافہ بل المنقول عنہم تقریرہم الناس علی العمل بفتوی بعضہم
بعضا لانہم کلہم علی ہدی من ربہم وکان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر احدا من الامۃ بالتزام مذہب معین لا یرےٰ خلافہ وما
ذلک الا لان کل مجتہد مصیب الی آخرہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہیں اس لئے کہ ہمنے علی العموم
سب مسلمانوں پر تقلید معین کا وجوب یا بنظر کہ خلاف اس کے صحیح نہ سمجھے ہوں نہیں کیا بلکہ وقت
وقوع ضرورت کے اور پہنچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور درصورت اخذ کرنے
مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب کردہ مذہب اپنی کے ہم بھی تقلید امام آخر جائز رکھتے
ہیں کما مر غیر مرۃ اور یہ کلام امام شعرانی کا انہیں صورتوں میں سے ایک پر محمول ہے یعنی یہ فرمانا
حق مجتہدین ہی کے ہے جسکو فہم اجتہادی ہے اور ماخذ احکام ساتھ حصول نظر کشفی کے معلوم ہو گئی اور
اوس نے انہا سب احکام ان میں واحد کی بنظر کشف دیکھ لی نہ حق مقلدین محجوبین
مین کہ نہ جنکو قوۃ اجتہادی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلے اسی کلام کے [illegible] عارف شعرانی
فرماتے ہیں سمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ اللہ علیہ یقول لا یبلغ الولی مقام الکمال الا ان
صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویعرف من
این اخذہا الشارع من القرآن فان اللہ تعالی قال ما فرطنا فی الکتاب من شیء
فجمیع ما بینتہ الشریعۃ من الاحکام من ظاہر المأخذ للولی الکامل من القرآن کما کان علیہ الائمۃ
المجتہدون ولولا معرفتہم بذلک ما قدروا علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا السنۃ [illegible]
وہی منقبۃ عظیمۃ للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفۃ منازع [illegible] من القرآن [illegible]
بحکم الارث لہ صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] فقلت [illegible] الاطلاع
علی العین الاولی للشریعۃ [illegible] فاجاب نعم یجب علیہ ذلک [illegible] لئلا یضل
فی نفسہ ویضل غیرہ فاعتدیا اخی [illegible] المحجوبین اذا انکشف حجابک [illegible] المصیب

واحد ولعلہ امامی والباقی مخطی یحتمل الصواب فی نفس الامر فیہا خلاف و نزل قول
من قال کل مجتہد مصیب علے من انتہی سیرہ وخرج عن التقلید وشہد اعتراف العلماء
کلہم علیہم من عین الشریعۃ ونزل قول من قال المصیب واحد لابعینہ والباقی مخطئ یحتمل
الصواب علے من لم ینتہ سیرہ ولاترجح قولا منہا علے الآخر واشکر ربک علی ذالک والحمد
للہ رب العالمین اور دوسری جگہہ فرماتے ہین وکان سیدی علے الخواص رحمہ اللہ
تعالے اذا سالہ انسان عن التقلید بمذہب معین الآن ہل ہو واجب ام لا یقول لہ یجب
علیک التقلید بمذہب ما دمت لم تصل الے عین الشریعۃ الاولے خوفا من الوقوع فی الضلالۃ
وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الے شہود عین الشریعۃ الاولے فہناک لا یجب
علیک التقلید بمذہب انتہی اب بنظر انصاف ملاحظہ فرمانا چاہئے کہ عارف شعرانی
نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سے مرتبہ اجتہاد حاصل نہین ہے
حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی مقلدین مین سے تقلید امام معین نکریگا تو خود
بہی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانون کو بہی گمراہ کریگا اور اسیطرح جابجا کلام عارف شعرانی کا
اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا اسپر ناطق ہے انشاء اللہ
تعالے تصریحات کلام انکے عنقریب آتے ہین اور بہی عارف شعرانی نے بعد نقل
کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مولف معیار نے نقل کیا ہے فرمایا ہے
کہ یہ جواز انتقال ایکمذہب سے طرف دوسرے مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین سیوطی
کا ہے حق اہل کشف وشہود مین ہے اور نہین تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد ترجیح امام
اپنی کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہین پونہچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام غزالی اور امام
الحرمین اور ابن السمعانی اور ہراسی سے تصریح اونکی یہ ہے وسمعت سیدی علیا الخواص
رحمہ اللہ تعالی یقول کل من نور اللہ قلبہ علم ان سکوت العلماء علے من انتقل من
مذہب الے آخر انما ہو لعلمہم بان الشریعۃ تعمہم کلہم وتشملہم فیحمل قول من رجح قول امامہ علے
غیرہ علی انہ لم یبلغ الے مقام الکمال حال قولہ ذالک وقد قدمنا فی ایضاح المیزان وجوب
اعتقاد الترجیح علے کل من لم یصل الے الاشراف علے العین الاولی من الشریعۃ المطہرۃ

وبہ صرح امام الحرمین وابن السمعانی والغزالی والہالیسی وغیرہم من الائمۃ قالوا للتلامذتہم یجب علیکم التقلید بمذہب امامکم الشافعی ولاعذر لکم عند اللہ تعالے فی العدول عنہ انتہی قلت ولاخصوصیۃ للامام الشافعی فی ذلک عند کل من سلم من التعصب بل کل مقلد من مقلدی الائمۃ یجب علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ ما دام لم یصل الی شہود عین الشریعۃ الاولی انتہے یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ مولف معیار کے اور امید ہے کہ فہم کرے ذکی متوقد کلام مذکور ہمارے سے وہ مضامین ظاہر جنسے دفع کرے ساتھ اوس کے ہر شبہ جو عارض ہوسکے بیچ باب وجوب تقلید معین کے اور چونکہ عادت مؤلف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلاغور اور انصاف کے اور بے ملاحظہ سیاق وسباق کے کلام محققین کو اپنے مدعاے باطل پر محمول کرکے مخلوق الہی کو عوام الناس سے مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکے کلام سے جب خود سند لاتا ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا کلام مخالف غرض اوس کی نقل کیا جاوے تو لایق قبول نہین مانتا لہذا ہمنے بیشتر جگہون پر انہین اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کے اور انہین کتب سے جن کی سند پکڑی ہے مولف نے خلاف مدعاے مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تاگنجایش عذر باقی نرہے اور نہ مقبول ٹھہرانا مؤلف کا کلام اون اکابر کو مبطل ہوجاوے نقول منقولہ مولف کا اور خلاصہ تمام کلام ہمارے کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنے کی علے التعیین واجب ہے جبتک کوئی ضرورت قویہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہو اور جبتک احتیاط مذہب غیر مین نہو اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور درصورت وقوع ضرورت معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد کے اور وقت پہونچ جانے مقلد کے مرتبہ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو منظر کشفی یا استدلالی چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنے کا بغرض محمود ممنوع نہین اور جتنے نقول کلام اکابر کے نقل کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ تصریحین اسکی ذیلمین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنے ذکر کر دین اور جب صورتین ہم وجوب

تقلید معین کا قول کرتے ہین اوسکو روایات مذکورہ سے ثابت کیا چنانچہ لتعداد ان روایات مذکورہ کے اور سوا اوس کے اور بہی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علما محققین سے بھی آتے ہین اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات موہومہ کی نہتی مگر واسطے سمجہنے عوام مومنین کے چیزے بچیزے کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات مین بہی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہئے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین کما ظہر اور یہ جو مقدمہ رابعہ مین کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سے کچہہ خبر نہین رکہتا ہو اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو قبول نہ کرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے نہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی سرتاپا غلط ہے اور بعینہٖ اسواسطے کہ جو مقلد صرف کہ حدیث سے کچہہ خبر نرکہیگا وہ حدیث کو قبول کرہی نہین سکتا اسواسطے کہ اگر قبول کرنے کے یہ معنی ہین کہ مجملا یہ کہے کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیث ہے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی اس سے متعلق نہین اس لئے کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہے نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور اگر یہ معنے ہین کہ عملکرنا اوپر مقتضاے حدیث کے ہو تو مقلد صرف سے کہ حدیث سے کچہ خبر نہین رکہتا یہ عمل محال ہے اس لئے کہ بغیر خبر رکہنے کے حدیث سے اور سمجہنے معانی اوس کی کے عمل کیونکر کر سکے اور یہ امر بہت واضح ہے اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکہتا ہے پس بلاشبہہ قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن یہ ترک مذموم نہین ہے اس لئے کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف ساتہ عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہ ترک مذموم ہوتا اور جب مقلد صرف بحکم الٰہی مامور ہے ساتہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتہ بیان مجتہدین کے اور ممنوع ہے عمل کرنے سے بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اس بیچارے کو سوا تقلید کے گذارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضاے حدیث سے جو مخالف ہو راے مخالف اوس کے بحکم الٰہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چہوڑکر عمل بالحدیث ساتہ بنائے کسی مولوی کے کریگا تو قطعا مخالف امر الٰہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مر منا مفصلًا

ادلتہ فتذکر و قال السید السمہودی الشافعی فی رسالۃ العقد الفرید فی مسائل التقلید و یجب التقلید
علی من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ و نقل فی الحادی لابن عبد النور من المالکیۃ
عن بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع بقول المجتہد و ان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقاید خاصۃ انتہی اور اسجگہہ سے کھلگئی یہ بات کہ جب مقلد
محض کو مسائل تقلیدیہ مین قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اوسکا فی الواقع اور
نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقدمہ اوسے کے حرام ہے تو درصورت مخالفت ظاہر حدیث
کے ساتھ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا نچاہیئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیے یہی ماموربہا
ہے امر الٰہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا و الا حرام مین مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث
کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کرکے حدیث
کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کر دیا تو جب ہی کچہ مضائقہ نہین پس یہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث
کو وقت مخالف ہونے قول مجتہد کے خالصًا لوجہ اللہ اور ادا لحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا
فرمان واجب العمل والا ذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اس لئے کہ پہلے خوب بیین
ہوچکا کہ جاننا غیر مجتہد صرف کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ مین اور نجاننا دونون برابر ہین پس
جب بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص مین بیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار
سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہین پس تاویل کرنا احادیث کا
موافق رائے امام اپنے کے اور پھیر لانا ظاہر اوس کے کو محامل رائے مجتہد پر کیون ممنوع ہوگا اور یہ
مقابلہ رائے امام کا ساتھ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین ہے یہ بعینہ اتباع ہی
امر اللہ اور امر الرسول کا اور معلوم نہین کہ جسوقت مذہب مؤلف معیار کا کسی امر مین مخالف
ظاہر معنے کسی آیہ یا حدیث کے پڑیگا اور اوسمین سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل
کریگا تو ہم کہین گے تو نے مراعاۃ لقول المجتہد بل اتباعًا لہوے نفسک اللہ تعالے کے یا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی تاویل کی اور یہ حرام ہی اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ و
نصوص مصروفۃ عن الظواہر پر عمل کیونکر کریگا اور یہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف
نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہئیے۔ اور یہ جو مقدمہ خامسین

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل بے باعث اور دعوے النسخ اور ضعف کا بیدلیل بلکہ مجبور و پابندی قول امام کے سے کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسیکہ ائمہ اربعہ اس لئے کہ ائمہ سے دعوے النسخ وغیرہ کا خالصًا للتحقیق و دین اللہ و رجمًا بین الادلہ تہا اور آجکل کے لوگون کو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام مقابل قول رسول اللہ کے ہے انتہی یہی باطل ہے اس لئے کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اسکا حدیث کو اثباتًا و ابقاءً للتقلید الواجب اور تہاعًا للمجتہد نیابۃً عن المجتہد ہوگا پس یہ مقابلہ کرنا ساتھ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کیسا بعینہٖ اتباع ہے حکم آلہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کے موافق قواعد تاویل کے اور مقبول نہو تب بہی اتباع حدیث بنفسہٖ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمٰعیل نے تنویر العینین مین جو تاویل احادیث سے منع کیا ہے تو اول وہ اسصورت مین ہے کہ کسی صورت مین کسی اوراسکی مجتہد کے سے المجتہد ہنے کے قابل عمل نہ سمجہے اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ... اور ثانیًا یہ کہ ... انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے وقد اثبتنا حقانیۃ ... یجوزہ و حذو ہ فلا یقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہ جو مقدمہ سادسہ مین کہا ہے کہ مقلدین کو لازم ہے کہ چارون امامون کو برابر سمجہین اور اوسمین نقل شامی سے ساتھ کلام ابن حجر کے استناد پکڑی ہے حال اوسکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ و شافعیہ اور حنبلیہ یہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی سے نقل فرماتے ہین کہ یہ قول نسفی کا کہ اگر ہم سے کوئی سوال کرے ہمارے مذہب سے اور مذہب مخالف ہمارے سے تو ہمپر واجب ہے کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہی غالبًا اور محتمل ہے خطا کا اور مذہب مخالف ہمارے کا خطا ہی غالبًا اور محتمل ہے صواب کا کہ آئین وجوب اعتقاد ہے ترجیح مذہب اپنے کا محمول فرماتے ہین اوس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوسکی تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بہی اوسکی تقلید کرنا درست ہی کما قال بحر اعلم انہ ذکر فی التحریر و شرحہ الضیا انہ یجوز تقلید المفضول

مع وجود الافضل وبه قال الحنفية والمالكية واكثر الحنابلة والشافعية وفي رواية عن احمد وطائفة
كثيرة من الفقهاء لا يجوز ثم ذكر انه لو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي فقيل يلزمه وقيل لا
وهو الاصح وقد شاع ان العامي لا مذهب له اذا علمت ذلك ظهر لك ان ما ذكر عن النسفي من وجوب
اعتقاد ان مذهبه صواب يحتمل الخطاء مبني على انه لا يجوز تقليد المفضول وانه يلزمه التزام مذهب
وان ذلك لا يتاتي في العامي وقد رايت في آخر فتاوى ابن حجر الفقيه التصريح ببعض ذلك
فانه سئل عن عبارة النسفي المذكورة ثم حرر ان قول الائمة الشافعية كذلك ثم قال ان ذلك
مبني على الضعيف من انه يجب تقليد الاعلم دون غيره والاصح انه يتخير تقليد اي شاء ولو مفضولا
وان اعتقده كذلك وحينئذ فلا يمكن ان يقطع او يظن انه على الصواب الخ اب محل غور ہے کہ اس
قول میں یہ کہاں ہے کہ مقلد کو چاہیے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھے ہاں تو یہ ہے کہ اگر مفضول کو
مفضول سمجھکر بھی تقلید کرے اور جنکی تقلید نہیں کی اونکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہے بھلا ہمیں
برابری سے کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھہ لینا چاہیے نقل طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ اعتقاد
مساوات مذاہب مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مولف معیار کو کچھ منفعت نہیں پہونچا چنانچہ حال اسکا
رد تفاریح میں کہلایا گیا ہے اب سنو کہ یہ جو مولف تفسیریہ میں کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا
ہوکر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا اثر کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا اور
اسکو ناروا جانتا ہے اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اوس نے بعض ما اتی به الرسول کو بحکم
مقدمہ ثانیہ کے اور ترک کرنا بعض ما اتی به الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد
لیتا ہے اگر مراد یہ ہے کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ میں بھی جسکا ذکر ہو چکا ہے عمل
نہیں کرتا تو یہ رد اسکا ہم حنفیوں پر نہیں ہے اس لئے کہ ہم لوگ احوال مذکورہ میں عمل کرنا دوسرے مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہیں کما مر گرچہ فی نفسہ یہ رد اسکا قابل قبول اور لائق سمع فحول نہیں اور اگر
مراد یہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے عمل کرنا مذہب پر نہیں کرتا تو وہ تارک ہے بعض ما اتی
به الرسول کا تو ہم اولا کہتے ہیں کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو پہلے مذکور ہوئے
سب دال ہیں اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے دوسرے مذہب مخالف کے پس
دلیل تراشیدہ مولف کی مقابل اون اقوال کے کیا سنی جاوے ۔ اور ثانیا کہتے ہیں کہ وہ

حنفی المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرینگا
ہے ما اتی بہ الرسول کا بسبب اُس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہے اور اُسکی اتباع کا حکم کیا ہے اگر
وہ قیاس اور فہم اجتہادی سے ہے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علی التعیین یا علی غیر التعیین
تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما اتی
بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کی حالت واحدہ مین محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علی التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایک مذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور
علی ہذا القیاس عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہے ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہینگے
جسوقت موافق تمہاری ہر مذہب مصداق ہی ما انزل کا کسیوقت مین اُسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار
کرنے سے ترک اُسکا جو احیانا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا
علاوہ یہ کہ احکام منزلہ حوادث کی جدا جدا مین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم نہین
پس ترک سے چارہ نہ بنے گا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سے کبھی منفک نہوگا اور ثانیا یہ کہ
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتی بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنی حق اور حکم الٰہی
دائر پھرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر
کسی مذہب کا بالیقین اور اسلئے بالتعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اُسکی حرمت
ثابت نہوگی اسلئے کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو
یا مظنون اسکی ایسی مثال ہے جیسے خصال ثلٰثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اُنمین کا واجب ہے لا علی التعیین
ایک کی اختیار کرنے سے کفایت ہو جائیگی اور ترک واجب الٰہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور بر تقدیر
تسلیم عدم صحت قول امام نسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطاء مذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب
اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہ کب لازم آتا ہے کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل کا
ہنجائے غایت یہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی
اسبات کو کہ مقلد ہر ایک کا انمین سے ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر ہین
اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہے اور حرمت انتقال ایک مذہب سے طرف

دوسرےکے اس مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سے منافات نہین رکھتا اور یہ جو مؤلف نے کہا
کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اسکے سب مذہب کو باطل اور قابل عمل نہ سمجھے
تو وہ تارک ماأتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بہی قابل عمل سمجھے اور پہر بطور استحباب
و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ماأتی بہ الرسول کا نہین اور اس مدعا پر
بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود ترک اور عدم
ترک لازم نہین ہے ماأتی بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع ہین پس اگر اعتقاد مین ایک
مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجہکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بہی ترک
اس دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بہی قابل عمل جانیگا تب بہی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
ساتہ ایقاع کے ور ترک فعل ساتہ عدم ایقاع کے ہوتا ہی عقیدہ وجوب و جواز کو اس مین کچہ دخل
نہین البتہ اگر یون کہتا کہ درصورت عقیدہ وجوب تعیین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور درصورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہے تو گنجایش تہی اور جواب اس تقدیر پر
یہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر مجتہد کے
لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب مجتہد
آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنے ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہ کہ بہ نسبت ہر
شخص کے ہر حال مین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکہو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ اداے شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ
ایمان و کمال ایمان ہین اور باوجود اسکے حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس
پر فرض نہین بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بہی نہین حرام ہے پس بہ نسبت بعض کے لعوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے اور ثانیا یہ کہ جب مذاہب مجتہدین متعددہ
بمنزلہ سبیل [illegible] ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا [illegible] کا ترک کرنا [illegible]
[illegible] مؤلف نے سمجہ رکہی ہین سب مفید مدعا کو [illegible] تفصیل
[illegible] مستحق [illegible]
[illegible] یہ جو بہا مؤلف [illegible]

جوکہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انتہی قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہ ہے کہ تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جائیگا کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہی انہی واسطے کیا ہی یا سب مسلمانوں کیواسطے اگر سب مسلمانوں کے واسطے کیا ہی تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہے نہین کہ اپنے امام معین کی تقلید سارے مسلمانونپر واجب کہی اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہراے اور اگر اپنے واسطے اور وہ لوگ جو اس کے شریک ہین اُمور موجبہ وجوب تقلید معین مین اونکے واسطے وجوب کا قول کیا ہے تو اس وقت یہ قائل تارک بعض ما انزل اللہ الرسول کا سب ہو دیکھو خود مولف نے تخصیص کرنا ایک مذہب کا بعارضہ عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہی پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضایقہ اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گذاری ہے کہ جو شخص بعد نماز کے سیدھی طرف پھرنے کو حق لازم سمجھے تو اوس صحیح حدیث نے نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنے خیالات سے وجوب وجواز نہ گڑھے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئے تو ادلہ صحیح کتاب وسنت اور اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اونپر یہ حدیث کسطرح حجت ہوسکے گی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث جو اجماع منقول قرافی سے لایا ہی جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا اور پھر ہم کہتے ہین کہ ملا علی قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانونکو تقلید الا علی التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کے واسطے حوادث مستقبین کے تھا کما قال فان قیل الیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک لان اصول الصحابۃ لم یکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا لتفریع التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذاہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من واقعۃ تقع الا ونجدہا فی مذہب الشافعی او غیرہ نصا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی حاصل کلام ملا علی قاری کا یہ ہے کہ یہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا تھا بلکہ بجہت ضرورت کے تھا اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قایم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

الرازی اور امام حرمین اور ابن صلاح اور امام ابی الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتہ وجوب تقلید معین کے گذر چکین مخالف اجماع صحابہ کی کیونکر کرتے غور تو کرو اگر اجماع سے یہ ہے کہ مثلا کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون ثلاثہ مین رائج نتہا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کرنیکی اوسکے ترک اسکے صحابہ اُسکو ترک کرتے رہے تو یہ اجماع ہو جاویگا اور حرمت اوس فعل کے تو لاکہون جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات کے جیسے کتب ردفرق ضالہ مین مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مولف معیار کا معیار کو کہ نزدیک اوسکے فعل حسن ہے اور ہزار قسم کے اطعمہ اور ملبوسات کہانا اور پہننا سب حرام ہوجاوینگے ... بسبب مخالف ہونیکے اجماع صحابہ کے تو پہر ین اہل اسلام کا کیا ٹہکانا ہیگا ولا یقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل وعقد کا اوپر کسی امر کے کما عن بدیع الاصول وغیرہ ہو اتفاق ... اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہے بغیر ارادہ اتفاق کے نہیں ہو سکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بفعل کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علی الشیٔ بالتصمیم یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ انتہی تو مجرد نہ منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کی اجماع منعقد نہیں ہوتا اور اس کلام سے حل گیا جواب دلیل رابع مؤلف معیار کا اسواسطے کہ عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تہا وقد ذکرہ تبیین تھا پس نا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت مین ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہے فلا یصح اور یہ جو مولف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنی قیا کیونکر کیا یہ جواب اسکا خود یون دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے یہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بہی سمجہتے ہین انتہی ماشاء اللہ مولف محقق کو جسقدر الفاظ اصول نوک زبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہے اور وہ دلالت النص جو عوام بہی سمجہتے ہین وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص قیاس احوال ایک انسان کا جیسے مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر اس سے کو دلالۃ النص ٹہرانا بہت عجیب ہے دلالۃ النص تو وہ ہے جسکو عوام بہی سمجہہ لین امام رازیؒ اور امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ اور ملوی اور ابن السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مین ہو چکین مرتبہ عوام سے بہی کمتر ہین

یہ عبارت بسبب کمی گنجائش حواشی صفحات گذشتہ کے علیحدہ صفحہ پر لکھی گئی

تتمہ عبارت معیار

اور دونوں قسم کے مقلدوں کیطرف سے یہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سواے مذہب امام اپنے کے یقیناً ما اتی بہ الرسول جانتے ہی نہیں بنا بر قول علامہ سبکی کے
جو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتی بہ الرسول کا نہوا نہیں بن سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم پس شکر اور جگہ سے کوئی یہ مذہب کہ اس کا
سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتی بہ الرسول کا لازم آویگا سنو کہ یہ دلیل اہل اوس مقلد کے حق میں
جاری ہوتی ہے جو کہ قسم ثالث کو تمام تقلید سے اختیار کرے اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے وہ حقیقۃً تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہیں ہے بلکہ عامل حقیقۃً
عموم نص کی ہے اسلئے کہ تخصیص اوسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر اسکی ہوگی کہ بعض سے عموماً اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہے پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کو بعض میں تخصیص ما اتی بہ
الرسول کر لیا تو بھی کافی ہے تو اس نظر سے ترک بعض کا نہوا نظیر اسکی یہ ہے مثلاً عموم آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے فرضیت قرءۃ کی نماز میں بدون تعیین کے ثابت ہوتی ہے تو اگر کسی
نے بنظر اسکی کہ تحقیق عام کا ایک فرد میں ہو جاتا ہے یا بنظر اسکی کہ مجھ کو تمام قرآن کے حفظ پر طاقت نہیں پارہ عم کو واسطے قرءۃ کی نماز میں خاص کر رکھا ہے تو اس شخص نے باقی قرآن کی قرءۃ کو ترک نہیں کیا ہاں
اگر کوئی شخص پارہ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اس نظر سے کہ پارہ عم کا پڑھنا نماز میں واجب ہے اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں خاص کرے تو بیشک اوسنے باقی قرآن کو ترک کیا اور وہ
ممنوع کام ہوا جیسا کہ مقلد تقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کو بموجب مذہب دوسرے امام کے اس نظر سے کہ مجھکو سواے اتباع اپنے امام کی کسیکی پیروی درست نہیں اس مسئلہ کو عمل میں نہ
لاتا تو بیشک ترک کیا اوسنے بعض ما اتی بہ الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کے کہ تخصیص اوسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعت عملاً بعموم النص ہے تو ثابت ہوا کہ یہی مقلدین
تارک بعض ما اتی بہ الرسول کے نہیں اور اوسپر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ کی واجب نہیں فافہم دوسری دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سے قال قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان
شیئاً من صلوتہ یری ان حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رأیت رسول اللہ صلعم کثیراً ینصرف عن یسارہ روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود نے
صحابی جلیل الشان نے جو کوئی امام یہ التزام کرلے کہ بعد فراغت کے نماز سے دہنی ہی طرف کو پھر کر بیٹھے اور بائیں طرف نہ بیٹھے تو اوسنے اپنی نماز میں سے شیطان کا حصہ ٹھہرا دیا اسواسطے کہ میں نے
رسول اللہ صلعم کو بہت دفعہ بائیں طرف کو پھرتے بھی دیکھا ہے شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن مسعود کی اوسکے حق میں ہے جو دہنی طرف ہی کی پھرنے کو ضروری اور واجب
جانتا ہے اور اگر واجب نجانے تو دونو طرف کے برابر ہیں لیکن دہنی طرف اولی ہے چنانچہ شرح بخاری میں فرماتے ہیں ماتحت اس حدیث کے فکانہ یری حتمہ وجوبہ اما اذا لم یتسوح ذلک
فیہ لا اعراض ولکن جہۃ الیمین اولی انتہی اور طیبی نے فرمایا ہے کہ حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب یعنی جیسا کہ اس مقام میں اختیار کرنا جانب یمین کا ہے خوب اصرار کرے اسطرح کہ پھر اوسکے چھوڑنے
تو اس سے شیطان نے حصہ پایا اضلال کا پھر کیا حال اوس شخص کا جو امر منکر اور بدعت پہ مصر ہو چنانچہ شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں تحت اوسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب
وجعلہ عزما ولم یعمل بالرخصۃ اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ انتہی اور اسی جگہ سے ہے جو فقہانے لکھا ہے کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہے لیکن بعد نماز کے مکروہ ہے اسبات سے
کہ عوام ولیکر واجب جانیں گے یا سنت سمجھیں گے چنانچہ در المختار میں فرماتے ہیں وسجدۃ الشکر مستحبۃ بہ یفتی لکنہا تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی الیہ
فمکروہ انتہی وہکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے لکہا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے تو اس حدیث کی فحوا سے مطابق تصریحات ان محدثین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور
اصرار اور ہمیشہ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتماً وجوباً ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کے اور مخالف قرآن کے ہے کیونکر بدعت نہوگا
تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نے نقل کیا ہے واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نے حاشیہ منہیہ میں
نقل کیا ہے اور ملا حسن قندہاری نے تحفۃ الاحسن الی تقریر مختصر الاصول میں نقل کیا ہے اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم میں نقل کیا ہے پھر تصریحات کے ہیں اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں نقل کیا ہے اور تمام کتب اصول
میں مذکور ہے فالاقوی اجماع الصحابۃ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہے خلاف اس اجماع کا مقبول نہیں بلکہ مردود ہے اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی میں چنانچہ [illegible]
بوجہ بسط پہلی معلوم ہوا پس جبکہ عمل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی میں سے اجماع ثابت ہے کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے مجتہد کی پھر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو
واجب جاننا اور تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کے جاننا اور تعزیر دینی اور مردود الشہادہ کہنا پھر بسبب اسکے تعصب کے بدعت ضلالہ و حرام نہیں تو کیا ہے اور معتقد اسکے عقیدہ اور عمل کا مصداق
اس آیہ کریمہ یتبع غیر سبیل المؤمنین کا کیونکر نہ ہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا حدیث سے اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار کے صحیح نہ ہوگا چوتھی دلیل قیاس مجتہد معین کا امر بعد ہے
معین پر خلفاء اربعہ میں سے تصور اسکی یہ ہے کہ جسکو ابوبکر صدیق نے چنانچہ اجتہاد سے کسیکو انکار نہیں اور فضائل انکی ظاہر من الشمس ہیں باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی نہ
انکا خاص کر التزام نہیں کرتا تھا تو اب مثلاً ابوحنیفہ کی تقلید بالتخصیص بطریق اولی واجب نہ ہوگی اور مسئلہ میں کسی قول کو واجب نہ کہا جاوے گا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب
ہذا حلال و ہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سے ہمارے کسیکو یہ شبہ نگذرے کہ غیر مجتہد ہوکر قیاس کیوں کیا اسلئے کہ یہ قیاس نہیں جو کہ مستنبط علت سے ہو اور مختص ساتھ مجتہد کے ہو بلکہ
بلکہ یہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر میں فرماتے ہیں لا اللفظ بخلاف القیاس فان
القیاس مختص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو الحاقی کی رو سے یعنی ہے چنانچہ مسلم میں کہا ہے وجمہور حنفیہ والشافعیہ علی ان ہذا دلالۃ النص لیس بقیاس
وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی ہکذا فی مختصر الاصول انتہی چنانچہ الحقیقی وعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرماتی ہیں کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب ہوئی تو ایک کی
تقلید بھی ہو گئی کیونکہ یہ ایک ہی تو ہیں چار میں سے پر تو اسکی مثال یہی ہوئی کہ جبکہ چار جنت ہوئی تو ایک بھی جنت ہو گیا سو یہ تو ایسی دلیل ہے کہ آجتک کسی جاہل
سے بھی صادر نہیں ہوئی چہ جائیکہ علما اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہیں ہوتا اور اس بیچاران نے عدم التزام مذہب معین کو ہی استدلال چار دلیلوں کو اور باستثنا اوسکے دلائل
اور خلف کو پہر ایک و نفس سے مدلل بدلائل ہے بعض نے تعیین کا حجت کو جب ٹھہرایا ہے اور بعض میں عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہے اور بعض میں عموم آیہ قرآنی کو دلیل
گردانا ہے اور کسی میں قواعد اصولیہ جامعیہ کو حجت ٹھہرا کر ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہو ومن شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مذکورہ کے

کہ یہہ لوگ نہ سمجہی اور مخالفت دلالۃ النص کی کر بیٹھے جرأت مؤلف کی اوپر اکابرین کی دیکہتی ہو اور قوۃ فہم سمجہی اور جب حال تنبیس ۳۳ روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مین اعتماد کیا تہا بخوبی کہل چکا اور کذب دعوی مدلل اور مبرہن ہونیکا واضح ہوگیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مدعی عدم وجوب تقلید معین کا مصداق ہی من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مومنین سی اور بعد اتمام بحث کی اور بہی روایات وجوب تقلید شخصی کی لکہی جائینگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعین تقلید کا اور جوابات دیکہو تردیدات مولف معیار کی۔ **قال صاحب التنویر** اور بیان باطل ہونی تقلید کا بطریق عدم تعیین کی ساتہ کئی طریقوں کی ہی طریق اول یہہ ہی کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیہ سی فاسئلوا اہل الذکر تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کر کے بری الذمہ ہو جائین ہم بالیقین عہدہ تکلیف تقلید کی سی۔ سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین مین ساتہ چہہ وجہوں کے وجہ اول یہہ ہے کہ اسمین احتمال ہی پڑنیکا خلاف اجماعیات مین الخ **قال مولف المعیار اقول** غرض مؤلف کی وجہہ اول سی یہہ ہے کہ عدم تعین مذہب مین احتمال ہی پڑنیکا اون صورتوں مین جو باطل ہین باجماع مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخر ما قال پس معلوم کرنا چاہیئے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہی اسلئی کہ ایسی صورت مین ترکب اجماع مرکب ممتنع ہے اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین **اقول** و باللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مؤلف تنویر کا یہ ہی کہ جسوقت تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہو گی تو مقلد جس مسئلہ مین چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کریگا تو اس تقدیر پر بعض صورتین تقلید کیواسطے کئی مجتہدونکے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج ہوگا اجماع ائمہ سی مثلاً صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہے اب کسی نے اسکی بعض شرائط مین اقتدا کیا مذہب امام ابی حنیفہ کا مثلاً مس عورت غلیظ کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا اور بعض مین تقلید کی امام شافعی کی مثلاً خون او ریت پہینے کو ناقض وضو نکہا اب یہہ نماز جو مصلی نے تقلید مجتہدین سے بیچ شرائط اوسکی کے ادا کی حکم صحت اوسکا مرکب ہے مذہب شافعی اور حنفی سے اور یہہ ترکیب جو اصطلاح فقہا مین تلفیق کہلاتی ہی باطل ہی پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنیمین ایسی صورتین بہی واقع ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہے اماموں بلکہ جمیع ائمہ کے اور یہہ مفسدہ ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال فی الدر المختار ان الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہے قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضی سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ
ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی حلبی اور
بہی علامہ شامی اوپراس قول درمختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا انتہے فرماتی ہین
صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ ومثلہ فی الاصول الآمدی وابن الحاجب فی جمع الجوامع وہو محمول
کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علی المنہاج وابن قاسم فی حاشیتہ علی ما اذا بقی من آثار الفعل
السابق اثر یودی الے تلفیق العمل بشئ لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح بعض الرأس
ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا مقلدا
للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطاء الاولی مقلدا الشافعی والثانیۃ مقلدا
للحنفی انتہے وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ
ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتمین ترکب اجماع مرکب کا ممنوع ہے
اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ
ہی اور مسح کا علیحدہ انتہی معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مؤلف تنویر کا
تو اوپر لزوم تلفیق کے ہی کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسئلہ
مسح کا علیحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے راجع
ہین طرف حکم واحد کے جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہی پس حکم صحت اُسکا مرکب تقلید مذہبین سی ہوا اور بحکم
کل من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہی پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی
اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا قول
کرتے ہین اور کوئی انمین سی اختلاف مسئلتین کا نکالکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر
بنائے کلام مؤلف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کے ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول
صاحب مسلم کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہے اسلئے کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام
معین واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سے یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرلے
تو بعض صورتین مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ انمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے
پس عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

کہا کہ یہہ اعتراض مدفوع ہے اسلیے کہ اجماع مرکب کیلئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل متنازع فیہ مین مسئلہ
متحد نہین اسواسطے کہ انعقاد نکاح کا بغیر مہر کے موافق امام ابی حنیفہ کے مثلا مسئلہ ہی علیحدہ اور انعقاد
بغیر شہود کے موافق مذہب امام مالک کی مسئلہ ہی جدا اور بغیر ولی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ سے
غیر ہین اگر یہان پر حکم واحد حقیقۃ یا حکما ہوتا تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ
متحد نہوا تو مخالفت اجماع مرکب لازم نآئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سے جو صاحب سلم نے کہی ہے
یہہ امر اوپر عاقل کے بہت ظاہر ہے وما اوردوا انہ ربما یکون المجموع مما لم یقل بہ احد فیکون باطلا اجماعا کالتزوج
بلا صداق و بلا شہود و بلا ولی فاقول مندفع بعدم اتحاد المسئلۃ ولانہ لو تم لزم استئناف ما عرفت بعینہ انتہی
اب سمجھو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اس صورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل
کلام مین بن سکتا ہی اور نہ مثال جزئی مذکورہ مین اصل کلام مین اسلیے نہین بنتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ
مین منحصر نتہا اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تہا نہ بطریق حصر مادہ نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد
مسئلہ کے بقول تمہارے مخالفت اجماع مرکب نہوی تو نہوا اسکے اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا
یہہ کہو کہ بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کی کسی مادہ مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحدہ مین ہو
لازم آتی ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سے مخالفت اجماع
مرکب لازم ہوی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہینگے کہ صاحب سلم اور توضیح و
تلویح اور صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتے ہین کہ
جسوقت ائمہ ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین
کے نزدیک جمہور کے جائز نہین اور مثالہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید
غیر معین سے وہ صورتین لازم آجاوینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جائیگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح
کرا دینا موافق مذہب شافعی کے اور ساتہہ برص احد الزوجین کے فسخ نکرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ
قول ثالث ہی نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہی اور تقلید لا علی التعیین مین لازم آتا ہے پس انکار
لزوم اسکے کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ
ثالث عند الجمہور وخصہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق مثالہ وطی بکر ثم وجد عیبا قیل لا یردہا وقیل یردہا مع
الارش فالرد مجانا ثالث وکالجد قیل یرث مع الاخ الکل وقیل تقاسمہ فحرمانہ ثالث وکالام مع زوج وابوین او زوجۃ

وابوین قیل بثلث الاصل وثلث الباقی فالتفریق ثالث وکالنیۃ قیل تعتبر فی جمیع الطہارات وقیل فی البعض فتعمیم النفی ثالث انتہی البتہ بعض اصولیوں کے نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا کہ قولین مختلفین سے قدر اجماعی مشترک نکلے اور قول ثالث اوس کا رافع ہو ورنہ نزدیک جمہور کے مطلقاً قول ثالث باطل ہے کما مر قال فی البدیع ومنہم من فصل واختارہ فی الاحکام ان کان الثالث رافعاً للاتفاق فممتنع کالبکر فانہا لا ترد مجاناً وکالجد فانہ یرث اتفاقاً وان وافق کلاً من وجہ فجائز وانہ حنیفۃ عن مخالفۃ الاجماع کفسخ النکاح ببعض العیوب الخمسۃ دون بعض وکالتفصیل فی الام وانہ یوافق فی کل صورۃ مذہباً انتہی وہکذا فی المسلم والاحکام وقال فی التوضیح فالشان فی تمییز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک فلا بد من ضابطۃ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ فحینئذ یکون القول الثالث مستلزماً لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول المختلف فیہا اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لا یحرم وکل منہما امر واحد وہو حکم شرعی واما مسئلۃ الربا فعلیۃ القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا یشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او احد الامور امراً واحداً فذلک لیس بامر ہو فی الحقیقۃ واحد والثانی اما الوضوء واما غسل المخرج فہما مشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی وہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب ہو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی فالقول بان لا شیء من التطہیر بواجب خلاف الاجماع انتہی بقدر الحاجۃ وہکذا فی التلویح - اور نہ وارد ہونا اوس اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ میں اسلیئے کہ صحت ایسی نکاح کی جو منعقد ہوا ہی بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کی حکم واحد ہے اور بنا بر مذہب جمہور اصولیین کے کہ اون کے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کی شرط نہین قول آخر ہی سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کی اسواسطے کہ کسی مجتہدین میں سے صحت ایسی نکاح کیا کہ جسمین امور مذکورہ جمع ہوں حکم نہین کیا اور اگرچہ وہ امور فی نفسہ جدا جدا تھی لیکن جسوقت حکم واحد میں کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہو گئی پس مرجع اونکا طرف امر واحد کے ہو گیا جس طرح مسح بعض سر کا بتقلید شافعی اور طہارت کلب کا بتقلید مالک دونوں امر تھے علیحدہ اور نماز پڑھنا بنا بر ان دو تقلیدوں کے

سلہ صورتاً اتفاقی بیان کرکے کو فاسد کہو اور اس ... بل واحداً اعتباری ... لو کان امراً واحداً فلیس حکماً شرعیاً بل ... المخارج من غیر السبیلین فان الواجب الاحد

جائز نہیں بسبب رجوع کرنے دونو حکموں علیحدہ کیطرف امر واحد کے اور بھی حال ہے مثال مذکور مؤلف
تنویر الحق کا یعنی جسوقت ایک شخص نے وضو کیا قلتین سے کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہے موافق امام مالک
کے اور مسح کیا چند بالوں کا موافق امام شافعی کے پہر ساتھ اوس وضو اور مسح کے نماز پڑہی تو صحت اس
نماز کی حکم واحد اور مسئلہ واحدہ ہے اور موافق مذہب کسی امام کے یہ حکم صحیح نہیں جیسے کہ کسی نے حالت وضو مین
پچھنے لگانے اور مس عورت ہی کیا پس اوس وضو سے نماز جائز نہیں نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچھنوں
کے اور نزدیک شافعیہ کے بجہت مس عورت کے ہان اتنی بات مسلم ہے کہ حکم بطلان صلوة کا یہان اوپر اینین
مبنی ہے اور بعلت مغائرہ کے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہین قال فی التوضیح لو قیل نشترکان فی حکم شرعی
وہو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرءة لاتجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس قلنا لا
یخطر ببالی ان لایقال ان ہذہ الصلوة باطلة اجماعًا انتہی قال فی التلویح وانما قال فالذی یخطر ببالی لان الظاہر
لاخلاف فی بطلان الصلوة انما الخلاف فی جہة البطلان فالحکمان متحدان لاتغایر بینہما اصلا وانما
التغایر فی العلة انتہی اور یہ جو مسلم مین کہا ہے لو تم لزم استفتاء مفت بعینہ انتہی اگر یہ دلیل قائل
کی جواز عدم تقلید معین کے گذری تہی تمام ہو جاوے تو لازم آئیگا استفتا کرنا مفتی معین سے اور
وہ باطل ہے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ استفتا مفتی معین سے اوپر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہو
بیچ حالت غیر ضرورت اور احتیاط کے واجب ہے اور دلائل وجوب بیشتر اقوال محققین سے گذرے چکین پہر اگر شرط
مذکورہ استفتا مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہے دوسرے یہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو وہ دلیل
تہی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاتی تو استفتا مفتی معین کو کب مستلزم ہے اسلئے کہ جن مسائل مین اجماع
مرکب منعقد ہے اونمین مقلد دو مجتہدونکی تقلید نکرے اور سوا اوسکے اور مسائل مین دو کی تقلید سے واقع
ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کے نہین ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع ہوگی فلا استلزام فتفکر اور
یہ جو مؤلف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کر کے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس
محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلا مسح سر مین کمی چند بالون کے مانع صحت وضو نہی کمی مقدار
پانی کے قلتین سے اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سے اور کمی پانی کی قلتین سے دونو مانع
صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سے مانع صحت وضو ہے
نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنے یہ سمجھا کہ کسی مذہب سے کوئی چیز ہی مانع صحت وضو نہین

اور شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پہر اسکے چار جواب دئیے
ہرچند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو بنا ہی دلیل صاحب تنویر کا
پیشتر ہو چکی پس احتیاج ردّ و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مؤلف معیار کی نہین لیکن چونکہ مؤلف
نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا چیرے بخیرے بطور اختصار ہر ایک جواب
مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تہی
امام مالک کا مقلد ہوکر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو
مین بہی شمول عدم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونو امرون کو مانع صحت وضو قرار دیا
اور باوجود اسکے یہ صورت تمہارے نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہو گے
تو ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہو گے تو مذاہب اربعہ ہاتہہ سے چہوٹ جاینگے
اسلئے کہ امام شافعی اور امام احمدؒ کے مذہب مین یہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکے پر مذاہب
اہل سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جاینگے انتہی خلاصتہ اسمین یہ کلام ہی کہ ہمنے شق
ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتہہ سے نہین چہوٹتے اسلئے کہ صورت
مذکورہ نزدیک کسیکے ائمۂ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان
ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئے کہ اس وضوی خاص کو جو بمخالفت اما سابقین
واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرنا ہی اجماع مرکب کی اسواسطے کہ یہ دونو امام ایک عصر مین تہے اور صحت
اس وضو کی مخالف قول ان دونو کے ہی اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بہی مخالف اجماع مرکب
سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسے امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنی کے
قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر کا
موافق ہر ایک کے اما مین سابقین مین سے تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضوی کذائی مخالف ہی
دونون کے بسبب انتفاء شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت
اجماع مرکب اما مین کے ثانیاً یہ کہ چارون مذہب کے چہوٹنے کا کیا طریق ہی غایت الامر یہ ہے کہ اگر ہم اس
صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چہوڑنا مذہب شافعی
اور احمد کا لازم ہوگا نہ چہوڑنا چارون مذہبونکا اور نہ چہوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا کہ مقتضی مذکور نے ہر ایک امر مین مثلا مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کے
نزدیک یہ تقلید منع نہیں حقیقین اس مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حقیمین اپنے اور مقلدین اپنے مین منع کرتا ہی لیکن
مقلد امام آخر کے لئے تقلید اپنی مخالف رائے کے تجویز کرتا ہے پس فعل مذکور جو تقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ واقع
ہوا بالاجماع باطل نہوا اور اس عبارت شرح تحریر کی بطور سند نقل کی تفصیل رد عبارت شرح تحریر کی تو بحث
تلفیق مین کہ مولف ثانیا اسکو بیان کریگا اور تفصیل دفع اس جواب کی کماینبغی آئیگی لیکن مجمل یہ ہے
کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل مین وہ مقلد
مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ مین سے پس بقول تمہارے ہی اوس مقلد کو اس فعل مین ممانعت ہوئی
تقلید دوسرے کی سے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ہان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکماً
ایک نہوتا تو یہ جواب ہوسکتا تہا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ بالفرض
ہو ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لیکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہی اور اسکا
بطلان بحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہوچکا اسکا جواب یہ ہے کہ بحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت
کرچکے کہ جو فعل مخالف ہو ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہی من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہوگئے
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہی کہ برتقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کے لازم نہین آتے
اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتون سے کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کری
اور باقی مین لاعلی التعیین تقلید کری انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر کے
مقصود یہ تہا کہ تقلید لاعلی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ
مین اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب منکے یہ قول کہا کہ سوا
صورتون مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لاعلی التعیین ہے اور مسائل مخالفہ اجماع
مرکب مین نہین تو تم پر ہمارا یہ رد نہین ہے قائلین اطلاق پر ہے اور قائلین اطلاق پر اثبات
تقلید معین بایںطور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقا تقلید لاعلی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صور مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اب بجہت

عدم قول بلا واسطہ کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین مثبت مدعا **قال صاحب التنویر** دوسری وجہ یہ ہے کہ جب مذہب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہے پڑنیکا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ **قال صاحب المعیار** بہت ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اس وجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہے تو جبکہ اُس وجہ کی خاک اُڑ گئی تو اسکا کیا ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ کو اول کو اسپر منطبق کرلین نتیجہ خاک اُڑنا واقع مین دستور ہے مولف کا اور دعوے اوسکا یہ ہے کہ تحقیق مباحث علمیہ اور مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف ہیں وہ خاک جو مولف نے جواب وجہ اول مین اورائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہو گیا اور وہ سب خاک اورائی ہوئی بارش تحقیق سے دبگئی اور آفتاب برہان کی روشنی اوس خاک اوڑی ہوئی کے سے صاف نکل آیا اور مثل دلیل اول کے دلیل ثانی مصفی غبار سے رہگئی **قال صاحب التنویر** تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ معیار **اقول** جواب اسکے دو ہین اول جواب یا تہہ اثبات اختلاف کے رجوع بعد العمل ہین اور ساتھہ توڑنے اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہے وہ متفرع ہے اس صورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہین ہے لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین تقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید سے اوس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور ہر گاہ بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر التزام تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہ مضمون بیشتر بہ تفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال عدم وجوب تعیین اور اقوال وجوب تعیین دو محملون پر جدا جدا محمول کیے گئے پھر اگر دعوی اجماع مین جو اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علی تسلیم النظر غایت اوسکی یہ ہے کہ وہ اجماع مصطلح حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نرہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہے ترجیح امر متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اوٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اور باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کما نقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق الاصولیین الخ علاوہ یہ کہ اختلاف بعض مجہول ہے جیساکہ کلام زرکشی سے نقل کیا ہے وہ اجماع کہ عبارت ہے اتفاق اہل حل وعقد یعنی مجتہدین سے کیونکر باطل ہوجائیگا البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا اوسکا متمم اجماع ہوتا پھر وہ اور مجمعین سے اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

اکثر باقی رہتا واذا لم یثبت ذلک من کلام المعترض لم یبطل الاجماع اور یا انہم یہ کلام بیچ رجوع بعد العمل
کے تو سبب تھا کہ قبل العمل رجوع درست ہو اور درستی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے ہی اور جب
بسبب عوارض کے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعد العمل میں احتمال جواز رجوع کیونکر ہوگا اور علی تقدیر
التسلیم اٹھ جانا اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تھا صورت ثانیہ میں کیا مضر ہوگا اب یہ جو مولف معیار
نے کہا کہ زرکشی نے کہا ہے کہ دعوے اجماع کا ٹھیک نہیں اس واسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے
اوروں کے کلام سے اس مسئلہ میں اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہو گیا اس لئے کہ اولا تو وہ بعض
خلاف کرنیوالے معلوم نہیں کہ مجتہد اور منجملہ اہل اجماع سے ہیں یا نہیں پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع
نہیں باطل ہوتی و ثانیا یہ ہم نہیں مانتے کہ اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی و ابن حاجب کے کلام سے دعوی تحقق اجماع
مصطلح کا متعین نہیں [illegible] پس ممکن ہے کہ اتفاق مذکور سے اتفاق تمہ کا مراد ہو اور خلاف بعض
کا اسکو مضر نہیں و ثالثا یہ ہم نہیں مانتے کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہ کلام تھا باعتبار اصل کے جس حالت میں تقلید
معین واجب تھی نہ وقت عروض عوارض اور وجوب تقلید معین میں اور اسیطرح دفع ہوگیا کلام صاحب
عنایہ کا اور مغتنم الحصول کا اور یہ جو کہا ہے کہ ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوے اجماع رد کیا
اور کہا ہے کہ سوا ابن حاجب اور آمدی کے اوروں کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف [illegible]
تا کہ کسطرح رجوع [illegible] ہوگا جبکہ صحت مذہب کی [illegible]
[illegible]
اختلاف بعد العمل ایضا [illegible] حاصل یہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے ملتزم تقلید
مذہب معین کو تقلید [illegible] تین صورتوں میں جو پہلے ذکر کر دیں جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل
اور سوا صور ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا ما قال [illegible] فالمقلد مذہب شافعی وغیرہ من الائمة
ان اراد ان یقلد غیرہ فی مسئلة فله احوال احدها ان یعتقد بحسب حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك
المسئلة فیجوز اتباعا للراجح فی ظنه انتهى اقول یہ وہ صورت ہے جو [illegible] جسمیں مقلد مرتبہ
ترجیح رکھتا ہے [illegible] دلیل ضعیف کو قوی [illegible] تصحیح و تضعیف [illegible] پس ایسا مقلد معدود
ہے اقسام مجتہد [illegible] پھر فرمایا سبکی نے الثانیة ان یعتقد رجحان مذهب امامه [illegible]
ولكن فی کلا الامرین [illegible]

جسمین بھی تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثة ان یقصد بتقلیده الرخصة
فیما هو محتاج الیه لحاجة حاقة لحقته او لضرورة ارهقته فیجوز ایضا انتهى اقول یہ وہ صورت ثالثہ ہی ترک تقلید امام
اپنے کے جسمین ضرورت معتبر شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنے کے ذکر کین
الرابعة ان لا یدعوه الیه ذلک ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الرخص من غیر ان یغلب علی ظنه رجحانه فیمتنع لانه
حینئذ متبع لهواه لا للدین ... ان یکثر منه ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنه فیمتنع لما قلنا وزیادة فحشه ... السادسة ان
یجتمع من ذلک حقیقة مرکبة ممتنعة بالاجماع فیمتنع السابعة ان یعمل بتقلیده الاول کالحنفی یدعی شفعة الجوار فیاخذها
بمذهب ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه ثم یستحق علیه فیرید ان یقلده الشافعی فیمتنع منها لتحقق خطائه اما فی الاول
واما فی الثانی وهو شخص واحد مکلف وهذا التفصیل وذکر هذه المسائل السبع حسب ما ظهر لنا انتهى اس تحقیق
شیخ تقی الدین سبکی سے یہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہادی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت
ملجیہ کے اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائطہ المعتبرة تقلید امام آخر کے علی الاطلاق
خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو مظنہ اعتراض پیدا ہو کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے
معلوم ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہیں تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے
شیخ ... فرماتے ہیں وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمهما الله تعالی انه یجوز قبل
العمل لا بعده بالاتفاق دعوی الاتفاق فیها نظر ففی کلام غیرهما ما یشعر باثبات خلاف فیه بعد العمل ایضا وکیف
یمتنع اذا اعتقد صحته ولکن وجه ما قالاه انه بالتزام مذهب امام مکلف به ما لم یظهر له غیره والعامی لا یظهر له الغیر بخلاف
المجتهد حیث ینتقل من امارة الی امارة هذا وجه ما قاله الآمدی وابن الحاجب ولا باس به ولکنی ارى تنزیله
علی الصور التی ذکرتها اعنی السابعة یرید الامتناع فیما صرحت فیه بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول
والتحقیق قد یشهد له انتهى یعنی یہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہے کہ جبتک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا
تو رجوع اوس سے درست ہے اور بعد عمل کرنے کے رجوع درست نہیں بالاتفاق اس دعوے اتفاق میں شبہ
ہے اس لئے کہ کلام غیروں کے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد العمل میں بھی اختلاف ہے جیسے کہ قبل العمل میں اختلاف
ہے اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ
سبکی نے تین حالتوں میں قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ میں تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصاً جسوقت صحت

٢١١

مذہب غیر کے معلوم ہو کہ یہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا اس وقت مین رجوع سے کسطرح منع کیا جاویگا پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہ ہوا کہ اگر اتفاق اوپر منع تقلید غیر کے بعد العمل مطلقاً کہو گے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقاً نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کچھ اعتراض نہین پس یہ مدعا سبکی کا ہمارے موافق ہے پھر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کی بایںطور توجیہ کی کہ مقلد ساتھ التزام کرنے ایک مذہب کے مکلف ہے ساتھ اوسی مذہب کے اور واجب ہی اوپر اختیار کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہوا اور عامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب ظاہر نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتھ امارات اور دلائل کے دوسرا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے تو اوس کے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا رجوع سے معقول نہین اور وجہ انکی بن سکتی ہے لیکن میری نظر مین یہ ہی کہ کلام ان دونون کا محمول کرو ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہ تقلید غیر سے ان صور تونمین کہ جن کی تصحیح منع کی وہان پر کرچکا ہون انتہی ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل کیا ہے اسمین کیا خیانت عمل او اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعا سے خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنالیا اور ناواقفوں کو دہوکے مین ڈالا اور یہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی دہلوی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی وغیرہ کو استناد مین ذکر کرتے ہین یہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسی کے چاہے تقلید کرلے اور دین مذہب کو لعب بنالے بلکہ مراد ان اکابر کی یہ ہے کہ ملتزم تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حالمین خواہ قوت اجتہادی ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز نہی نہین نہ قبل العمل نہ بعد العمل یہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہی اور یہی محل ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر بخوبی ہو چکی فلا حاجة الی الاعادة اور وہ وجہ کہ جن مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کرکے کہا کہ معنے عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہ ہین کہ عین اسی حادثہ مین رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کین ہمکو ضرر نہین پونہچاتا اس لئے یہ جب بعض اعدا ائمہ مذکورہ کی تقلید غیر مطلقاً ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور دو صورت اعذار مذکورہ کے جائز ہوئے اسطرح تو پھر مخالفت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھ حادثہ معمول بہا کے کیا مضر ہے فافہم قال صاحب التسویر جو تہی وجہ یہ ہے کہ تلاش کرنا مذہب کے رخصتونکا ممنوع ہے بالاجماع کہا ہی اسکو

عبدالبر مالکی نے کہا بیچ مسلم کے الخ قال مولف المعیار جناب مولف نے اس قول مین یہ خیانت کی ہے کہ لاتقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکارے کو چھوڑ دیا اقول مقصود مولف تنویر کا وجہ رابع سے تخطیہ ہے ان لوگون کا جو علے الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہین کہتے خواہ عزائم مین ہو یا رخص مین اور بہت ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوے جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً عزائم مین یا رخص مین جاتا رہا اگرچہ فی نفسہ جواز تقلید امام آخر عزائم مین اس منع تتبع رخص سے نہ اوٹھا لیکن دعوے جواز جو علی الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول مین سو حال اسکا یہ ہے کہ فی الواقع عبدالبر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہے اور وہ مسلم مین منقول ہے کما قال وما عن ابن عبدالبر انہ لایجوز تتبع الرخص اجماعا فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق تتبع الرخص عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوی اجماع عبدالبر کا بھی یا منع تو دیا ہے کہ بنا بر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہوتا لیکن اس اعتراض سے یہ تو لازم نہین آیا کہ قول کرنا عبدالبر کا ساتھ تحقق اجماع کے غلط ہو جاے غایت الامر یہ ہے کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کے مقبول و مسلم نہین لیکن نقل اجماع مین کیا تردد ہے پس یہ کہنا مولف تنویر کا کہ عبدالبر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم مین مذکور ہے یہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہے اگر یہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم مین مقبول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوے اجماع کے جو منقول ہے ابن عبدالبر سے وارد نہین یعنی یہ جو کہا کہ تتبع رخص کے حق مین امام احمد سے دو روایتین ہین ایک روایت مین تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اوسکو فاسق نہین کہا تو بنا بر اس کے تتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اس کے جواب مین ہم کہتے ہین کہ مجرد روایت عدم تفسیق متبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہین چاہتے اسلیے کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوع عنہا ہوا اور موافقت جمہور کے اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ تتبع رخص کے جو حرام ہے تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہے پس ممکن ہے کہ روایت تفسیق متبع کی حق مشتہی مین ہو جو دین و مذہب کو ملعبہ بناتے ہین اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کی حالت ضرورت وغیرہ مین ہے پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور مین اختلاف حقیقۃً نہ ہوا جیسے کہ ابن حزم نے جو منع تتبع رخص

مین اجماع نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص جائز رکھا ہے ان دونون قولونمین علامہ سمہودی شافعی نے تطبیق باینطور کی ہے کہ اجماع اوپر منع تتبع کی اس صورت مین ہے کہ متتبع رخص بغیر تقلید اس شخص کے جس نے رخصت کا قول کیا ہے رخص کو اختیار کیا یا رخص مرکبہ بیچ فعل واحد کے ہون اور جنہون نے تتبع رخص تجویز کیا ہے وہ سوا صورتون مذکورہ کے ہے فلا خلاف فی الحقیقۃ کما قال فی العقد الفرید واما ماحکاہ بعضہم عن ابن حزم حکایۃ الاجماع علی منع تتبع رخص المذاہب فلعلہ محمول علی من تتبعہا من غیر تقلید لمن قال بہا او علی الرخص المرکبۃ فی الفعل الواحد انتہی اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت عدم تفسیق مین اسطور پر بہی تطبیق ہو سکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہین اور کہتے ہین کہ روایت شاذہ مخالف جمہور کے باآنکہ محتمل الرجوع ہے ناقض اجماع نہین ہوتی کما قال السید السمہودی تورع فی حکایۃ الاتفاق لمخالفۃ جماعۃ منہم القاضی ابو الطیب فجزم فی تعلیقہ بانہا یعتبر بنیۃ الحاکم فیما کان حقا عندہما واما ماہو حق عند الحاکم فقط کالحاکم یرے شفعۃ الجوار فحلفہ انہ لا یستحق علیہ الشفعۃ فنوے الحالف علی قول نفسہ فانہ یکون بارا فی یمینہ انتہی قلت والجواب ان الشذوذ لا یقدح فی حکایۃ الاتفاق انتہی بقدر الحاجۃ اور مع قطع نظر از ینہمہ اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہے تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے تو جابا رہیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور قوت دلیل کے اب مجمل حال ہر ایک روایت کا جسکو مؤلف نے جواز تتبع رخص مین نقل کیا ہے سنو کہ یہ جو شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی روایت مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ محبت فرمانے اللہ تعالے کے کہ بحکم آیہ کریمہ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر کے تمامی ہر او پر امت کے اور موافق اسی مضمون کی حدیث اجماع نقل کر کے اس سے جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ معنی آیہ کریمہ کے یہ نہین ہین کہ امر مین مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضای اس آیہ کے چاہے مجتہدین کے خلاف مع اوسکو کر لیا کرے بلکہ معنے اس کے یہ ہین کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہارے واسطے مقرر فرمائے ہین ان سب مین رعایت یسر ہے اسلیے کہ مجتہد اور مقلد اور قوی او ضعیف اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون اور نسا اور رجال وغیرہم یکسان احکام نہین فرمائے بلکہ ہر شخص کے مناسب حکم کیا اور شدت اور جیسے کہ بعض امم سابقہ مین تہا سب امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف یرید اللہ

بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اے یرید اللہ ان تیسیر علیکم و لا التعسیر وقد نفی عنکم الحرج فی الدین

والامر کم بالحنفیۃ السمحۃ التی لا اصر فیہا انتہی وہکذا فی التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سے

یہ کہان نکلتا ہے کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے ساتھ تمسک اس آیہ کی بزعم اپنے

اتباع اوسکا کیا کرے اور اسیطرح احادیث مذکورہ سے بھی مدعا عامل پر نہین آتا اسواسطے کہ خلاصہ ان

سبکا یہ ہے کہ جبتک ممکن ہوا اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیے اسواسطے

کہ مبنا دین کا اوپر تیسیر کے ہے نہ یہ کہ جس کسی کا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر

اس آیہ کریمہ اور احادیث مذکورہ سے اوپر جواز تتبع رخص استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین فیوتر

پڑجاویگا اور جتنے قیاسات مجتہدین کہ وہ مین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صورت غیر منصوص پر سب باطل

ہوجاینگے مثلا حرمت بنج اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوص نہین اور امام شافعی یا اور کسی

مجتہد نے حکم منصوص خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قیاس کرنا تمہارا منافی

نص قطعی یرید اللہ بکم الیسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علی ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات

بھی بیشتر باطل ہوجاینگے سواسطے ارباب تفسیر حدیث نے معنی آیہ احادیث مذکورہ کے یہی کہے ہین کہ دین

کے جتنے احکام ہین اپنے اپنے محل پر سب مین یسر ہے عزیمت مین محل عزیمت پر اور رخصت مین

محل رخصت پر اور علی ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید ومنہ یسروا

ولا تعسروا انتہی اس لفظ پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلا تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث

سے اور آیت سے برہان لایے جاتے کہ احکام مین شدت ہو اور تکلف اور جب موقع ضرورت کو مستثنی

کردیا تو حرج اوپر مکلفین کے نہوا اور انجام مقصود قائلین محققین کے کلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخصت

منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین یہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت

بغیر فہم دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کرکے دین کو ملعبہ بنائین اور تحریم وتحلیل اشیاء

کے ضابطہ کو اٹھائین اسلئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ

کے اور نقل اقوال اور رد وقدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے

اس سے فرمایا تھا قولہ من غیر تتبع الرخص ای بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہر فی المنع

من ذلک وصححہ ابن السبکی فی جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہ جو ایک حدیث خبر

قسط مین نقل کی ہے من عمر فرماتا افضل امتی الذین یعملون بالرخص انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کی
صحت حدیث پر جزم نہین ہو سکتا پس استدلال مین قابل سماعت کے نہین خصوصا اوس مسلک کے
معیار کے کہ بغیر اسناد کے حدیث کو مانتا ہی نہین کما مر فی اول الکتاب و علی تقدیر تسلیم یا جاتا
کہ یہ حدیث معارض ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بر تذییل التحقیقا
یہ ہے کہ معنی عزیمت کے لغت مین حتما کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اوپر کسی
شئی کے ہین اور معنے رخصت کے لغت مین تخفیف کرنا ہی اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی
القاموس عزم علی الامر یعزم عزما و یضم معزما کمقعد و مجلس و عزمانا بالضم و عزیما و عزیمۃ و عزمہ و اعتزمہ
و علیہ و تعزم اراد فعلہ و قطع علیہ و جد فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی
عزم اللہ علیک بفعلہا ای ذوات عزمہا التی فیہا عزم وقیل ہی ما وکدت رأیک و عزمک علیہ و وفیت
بعہد اللہ فیہ العزم الجد والصبر ومنہ فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف
فی تفسیر قولہ تعالی اِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ مما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب
والزام وقال فی تفسیر اولی العزم من الرسل اولی الجد والثبات والصبر انتہی قال فی القاموس والرخصۃ بالضم
و بضمتین ترخیص اللہ عز وجل للعبد فیما یخففہ علیہ ویسہل انتہی اور موافق انہین معانی کے استعمال ہی
عزیمت اور رخصت کا عرف مین لیکن اکثر جگہ پر عزیمت اور رخصت کہ مصدر ہین بمعنی مفعول کے یعنی امر معزوم
اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہین قال فی الکشاف حقیقتہ انہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر واصلہ من معزومات الامور
ای مقطوعاتہا و مفروضاتہا انتہی پھر رخصت جو مقابل پڑیگی عزیمت کی کہ معنے مین اوسکے حتم اور کیا اور جد اور
کوشش ہی یا صبر و بمعنی تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابل کے مثلا فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ
اللہ تعالی عزائم ہین بمعنی قطعیت حکم کرنیکے اور اجتناب کے تو رخصت مقابلہ اسکی یہ ہوگی کہ اللہ تعالی التسہیل فرماکر
اجازت دی ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی اور اتباع سنت اور تقوے اور ورع اگر عزیمت ہے بمعنی سعی کلہ
امین جد اور ثبات ہی علی الطاعۃ اور صبر ہے علی الشدائد تو رخصت مقابلہ اس کے وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ
نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کے پس جب بیان اسکا
ہو چکا تو ہم کہتے ہین کہ فرائض اللہ تعالی کے ماسوی حتمیہ یا اسیطرح محرمات اوس کے منہیات حتمیہ یہ سب عزائم ہین
اور کوئی طاعت بندہ کی بہتر اور افضل ادائے فرائض و اجتناب محرمات سے نہین ہے اوسیطور پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر مین سب عزائم ہین اور مامور بہ شارع کے اور رخصتین مقابل اس کے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوے اور ورع اور ترک طریقہ سنت سے اور عدم اختیار افضل و اولی نہین ہے مگر بعوارض وضرورات اور عامل او سپر ہرگز بہتر نہین عاملین عزائم سے آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہین لیکن ہم بتطر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہین قال الزمخشری فی الکشاف وَجَاهِدُوا فی اللہ امر بالغزو ومجاہدۃ النفس والہوے وہو الجہاد الاکبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ رجع من بعض غزواتہ فقال رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر فی اللہ ای فی ذاتہ و من اجلہ یقال ہو حق عالم وجد عالم اے عالم حقا وجدا ومنہ حق جہادہ ہو اجتباکم اختارکم لدینہ و نصرتہ وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فتح باب التوبۃ للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات والاروش ونحوہ قولہ تعالے یُرِیدُ اللہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی۔ یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ قال الزمخشری فی تفسیرہ واجب تقواہ وما یحق منہا وہو القیام بالمواجب واجتناب المحارم ونحوہ فاتقوا اللہ ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منہا شیئا وعن عبد اللہ ہو ان یطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسے وروی مرفوعا وقیل ہو ان لا تاخذہ فی اللہ لومۃ لائم ویقوم بالقسط ولو علے نفسہ وابنہ وابیہ وقیل لا یتقی اللہ عبد حق تقاتہ حتی یخزن لسانہ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ وقال عز من قائل وَالَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا وقال اللہ سبحانہ إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللہِ أَتْقَاکُمْ وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس انما الناس رجلان مومن تقی کریم علے اللہ وفاجر شقی ہین علے اللہ ثم قرء الآیۃ عنہ الصلوۃ والسلام من سرہ ان یکون اکرم الناس فلیتق اللہ انتہی وروی الدار قطنی عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوہا وحرم حرمات فلا تنتہکوہا وحد حدودا فلا تعتدوہا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا انتہی کذا فی المشکوۃ و ایضا فی المشکوۃ فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعۃ وان کان عبدا حبشیا فانہ من یعش منکم فسیرے اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ الخ اب محل غور ہے کہ یہ سب عزائم مامور بہ ہین عاملین اس کے جو انبیا عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلوۃ والسلام ہین صحابہ کرام اور تابعین اور اولیا ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور مجتہدین

ہین عاملین بالرخص سے مثل تارک فرائض اور اختیار کنندہ محرمات اور تارک سنت و عامل مباحات غیر مسنون وغیرہم کے کہ جنکو شارع نے بضرورت و احتیاج اجازت اس امور کی مواضع مخصوصہ مین بشرائط معتبرہ دی ہی کیونکر کمتر مرتبہ مین ہوجائین اور یہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص صریحہ فضلیت عاملین بالعزیمۃ کے اوپر عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالے لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝ دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ط دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا اوپر اوس کے بلاحاجت عامل بالعزیمۃ ہی اور قاعد اس سے بلاحاجت عامل بالرخصۃ ہے اور عامل بالعزیمۃ قطعا بہت افضل ہی عامل بالرخصت سے ایسا ہی انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کی عزیمت ہے اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہے اور ساتھ نص لعنی لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور علی ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر فضلیت عاملین بالعزیمت کے دال ہین پس ایک حدیث غیر مبین سند و غیر ظاہر المقصود مقابلہ نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار رہ جاتا ہے یا قابل تاویل ہی یا لایق رد پہر ہم اسکو بہی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہی کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جایز ہی کہ عاملین اوپر رخص ایک مذہب معین کے افضل ہون بنسبت عاملین عزایم ہر مذہب کے پس دعوی تتبع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند کرنا اسراسر بے معنی اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیجا اصل اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین ومن اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق باقی قول مولف معیار کا کہ بعینہ ساتھ ادنی تغیر کے مثل قول گذشتہ شاح تحریر کے ہے سب ضمنا جواب مذکورہ مین رد ہو حاجت تطویل و تفصیل نہین قال صاحب التنویر پانچوین وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہے بالاجماع اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہے درمیان علماء کے الخ قال مولف المعیار غرض اس قول سے یہ ہی الخ اقول سو جہ مین مؤلف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اس بات کو کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید علی التعیین نہین ہی اس تقدیر پر کہتا ہی کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سے درگذر کرین اور جواز مسلم رکھین

تو اختلاف علما جو وجوب وجواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کردیگا پس نزدیک فریقین کے عہدۂ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جسوقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین دیانت فریقین
کے عہدۂ تکلیف سے بری ہوگا اسلئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنی غیر ممنوع کے شرعاً متحقق ہے
اور یہ جواز دونو قولونمین مشترک ہے پس اس صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدۂ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہوجانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت اذا اشتبہت المنکوحۃ بالاجنبیۃ حرمت لان الکف عن الحرام واجب ولا یتم
الکف عنہما ولو قال احدیکما طالق حرمتا لان الاجتناب یقینا فیہ انتہی پس بر تقدیر خیار جواز تقلید
معین کے ہی وجوب یا غیر تقلید معین کا ثابت ہے جو مولف معیار نے کہا کہ کلام اس تعیین تقلید
مین تھا جو بنظر وجوب کے ہے اور وہ کسی اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب
شرعی کے بدعت ہونا اسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہوچکا ہے سو ساقط ہوا اسلئے
کہ جواز کے دو معنی ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہ معنی مقابل ہین واجب کے اور ایک غیر ممنوع شرعاً اور
یہ جواز جمع ہوجاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اعلم ان الجائز یطلق علی المباح المباین
للواجب والمندوب لذلک یطلق علی مالا یمتنع شرعاً انتہی پس تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع جائز کہا ہے
اور دو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے بمعنے ثانی لیا ہے
اور مولف معیار معنی اول سمجھکر نفی اجماع علے الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر وجوب تھا اور اس
کو مولف تنویر نے تنزل کرکے ترک کردیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پھر تقلید معین کو بسبب اسکے
آخر کے کہ وہ خروج عہدۂ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہ کہ حال چار دلیلون
اور تینتیس روایتون کا جسے مولف نے بدعت ٹھہرایا تھا تقلید معین کو بخوبی واضح ہوچکا اور ماہر فن
پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مولف معیار کا مدعا فی الواقع نہین نکلتا اگرچہ زعم اسکا اور خیال
محال پر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور دوسری یہ ہے کہ تقلید بدون تعیین کے
کھولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مولف المعیار مقدمہ اولی اسکا مردود ہے
اقول اثبات مقدمہ اولی کا ساتھ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہوچکا پس وہ مردود کے

مردودیت مولف معیار کا قابل اصغا نہیں اور یہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین مین علی الاطلاق مصلحت
دین اور محافظت ایمان سے مجرد دعوے اور صرف نقول ہے جسپر کوئی اعقلا اور [illegible]
تصریحات علماے محققین بلکہ مقبولین اور مستندالیہم مولف معیار کے مخالفت و [illegible]
اور ملا علی قاری وغیرہ حنفیکے کلام سے مولف جابجا سند پکڑتا ہے کیا فرماتے ہین [illegible]
فان قلت فهل یجب على المجیب عن الاطلاع على [illegible] الاولى الشرعیة التقلید بمذهب [illegible]
یجب علیه ذلک لئلا یضل فی نفسه ویضل غیره انتهی وقدم نقله من شیه على الخواص وکلام [illegible]
وانکان فی هذا القدر کفایة للمتدین المنصف لکن سیجی ازید منها الدق شغف متعصب المتعسف قال
صاحب التنویر: چوتھی دلیل یہ ہے جب کہ ہوئی تقلید غیر معین السی ہے اور گذرگئی تو قل مرتبہ [illegible]
سے [illegible] مرجوح [illegible] مولف المعیار تقلید معین وجوب کا بدعت ہونا ثابت ہوا [illegible]
راجح اور غیر معین کے مرجح ہونے کے کیا معنی ہم اقول جسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ
سے غیر مجتہد کے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گذر چکے بعض [illegible]
آتی ہین تو بدعت ہونا اسکا یہ تقریر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچوین اور چھٹی جو بیشتر بھی گذرچکی ہے
دلالت واضحہ رکھتی ہے اوپر راجحیت کے اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلین
گذرچکی ہین کہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہ ہے کہ وہ تین باتین جو مولف تنویر نے اجماع مذکور سے
[illegible] وہ فی الحقیقت تین دلیلین ہین واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ ماخذ [illegible]
اجماع ہے البتہ نام اونکا ساتھ عدد دلیل کے نہین لیا ہے ولا مشاحة فیه [illegible] اسکے یہ [illegible]
دلیل رابع ہوگا اور شبہہ مولف کا ساقط ہوگا قال مولف المعیار تقلید شخص عدم تعیین کی ہی
سبیل مومنین کے ہم اقول جواب اسکا مفصلا گذرچکا کہ تقلید الاعلى التعیین صرف سبیل المومنین
نہین ہے اور کسی زمانہ مین جب بہت نہ کفایت کرنے مذاہب معینہ اسطور پر تقلید کرلی تھی وہ
تیا المعدی [illegible] مذاہب کے جاتی رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہے قرار پائی یہانتک کہ مولف
[illegible] کا قول کرتا ہے وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر دال ہے اور یہ مضمون کلام
[illegible] قاری اور [illegible] شیخ بغدادی وغیرہم سے صراحۃ اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کردیا گیا لیس تحقیق
سے الیک فی مخالفت ہے طریق مومنین سے اور دخل ہونا ہے وعید نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے

جو تبعیہ مین کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خبر ٹھہرا کر واجب کہا اس آیہ سے جو کہ گذری تو اس سے معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہے انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ مولف تنویر نے آیہ کریمہ فاستبقوا الخیرات کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین تقلید کے باینطور کہ یہ داخل ہے خیرات مین اور بمقتضاے صیغہ امر کے کہ یہ حقیقۃ واسطے وجوب کے ہے کما ہو مصرح فی جمیع کتب الاصول قال فی المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف انتہی وقال فی مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہی وہکذا فی التوضیح والتلویح وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہے مولف معیار نے اسکا کچہ جواب ندیا جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوس کی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجود سنیت واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کما لا یخفے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن کے کیونکر ہو سکیگا فافہم **قال صاحب التنویر** طریق تیسرا الخ **قال مؤلف المعیار** اس طریق کا مبنی کئے امر ہین الخ **اقول** یہ جو مؤلف معیار اثبات دعوے بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعۃ اور دعوے بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے حوالہ کرتا ہے اسکا حال بخوبی کہل چکا ہے شایق کو چاہئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کرکے بطلان دعوے بطلان کو بوضاحت سمجہ لے اور یہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضون کے نزدیک جائز اور بعضون کے نزدیک باطل ہے تو جس نے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوے اسکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہ ہے کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فی الدر المختار ناقلا عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم الملفق باطل بالاجماع انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلا عن الحلبی مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرءۃ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی وہکذا فی الفرید السمہودی ناقلا عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مؤلف معیار نے دہوکا کہایا کہ اس قول طحطاوی سے باطل بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا اسکا زعم کیا اس لئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ جس کسی نے اجماعا تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اسنے قول جواز کو معتبر

نہین کیا یعنی بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہین ناقلین اجماع نے اعتبار اُنکا نہین کیا
راقم الحروف کہتا ہی کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا صحیح ہی اور موجہ اسواسطی کہ قائلین جواز مجتہد نہین ہین کہ
اُنکے اختلاف سی اجماع جاتا رہی اور نہ اُنکے اتفاق سے منعقد ہوجائی پس نقل اجماع مین اُنکی قول کا کیا
اعتبار آور یہہ جو مؤلف سعیلہ کہتا ہی کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نکیا یہہ معنی لم یعتبر القول بجوازہ
کے نہین ہوسکتی اسلئے کہ زبان عرب مین اعتبار خیال کرنیکو نہین کہتی اور علی التسلیم کہا جاتا ہی کہ نہ
خیال کرنا انکا قول جواز کو بجہت نہونے قائلین جواز کے موقوف علیہ اجماع کی درست ہی اس سے مسئلہ
تلفیق مختلف فیہ نہین ہوجاتا اور یہہ جو طحطاوی نے لکہا ہی وہو باطل خلافا لابن الہمام صریح اسپر دال ہی کہ حکم
بطلان تلفیق کا ثابت ہی اور خلاف ابن الہمام کا مضر حکم بطلان کو نہین اسلئی کہ ابن الہمام بہی رکن اجماع نہین
ہین یا بجہت سی کہ مجتہد نہین ہین یا بجہت اسکے کہ مجمعین کے زمانہ سی زمانہ انکا متاخر ہی پس خلاف متاخر کا
ناقض اجماع متقدم نہین ہوسکتا کما مر فی بحث الاجماع اور جس کسیکو بطلان دعوی اجماع مذکور کا دعوے
ہی تو اُسکو چاہئی کہ جسطرح ہمنے کلام ثقات سی اجماع نقل کیا اسیطرح وہ کلام ثقات سی نہونا اجماع کا نقل
کرے ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سی اجماع باطل نہین ہوتا اور اختلاف ثابت نہین آور وہ جو کلام
ابن نجیم سی جواز تلفیق سمجہا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کی نہین اسواسطی کہ عبارت
ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف رح وصحۃ البیع بغبن فاحش لقول ابی حنیفہ رح بناء
علی جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین یہہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ صحت استبدال
موافق قول امام ابی یوسف کی لیجاوے اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول ابی حنیفہ کی بجہت بنا
کرنیکے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولونکی یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے پس
اگر جواز تلفیق کو مسلم رکہو تو یہہ توجیہ بنیگی نہین تو نہین پس اس کلام سے یہہ لازم نہین آتا کہ قائل
اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کما مر بلکہ صیغہ تمریض و تضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہی
موید ہی اسبات کا کہ قائل کا یہہ مذہب نہین ورنہ کلام کو بطور ضعف کی نلکہتا اور ثانیا یہہ کہ بتقدیر تسلیم یہہ
تلفیق وہ نہین ہی جسمین بحث ہی اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہی کہ موافق دو مذہبون کی ایک فعل
واقع ہو اور یہان مذہب امام یوسف رح علیحدہ مذہب امام ابی حنیفہ رح سے نہین کما مر اسیواسطے کلام مذکور
مین تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کی صحیح بہی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثانیا یہہ کہ پہر ہمنے یہہ بہی تسلیم کر لیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقص اجماع نہیں ہو سکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور یہہ روایت بزازیہ ومن علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءة اخذا بمذہب الامام پہلے مذکور ہو چکی اور جواب اسکا بتفصیل دیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹہہ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہی نہ متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہی بلا برہان دیکہو سوا علماء حنفیہ کی محققین شافعیین سے امام نووی اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العبد اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب اسیطرف گئے اور سبہوں نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم کہا ہے پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا ہی تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کی ممکن ہی کچہہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لیے شرط نہیں قال السید السمہودی فی العقد الفرید وما اشترطہ فی الجواز الانتقال من اعتبار ان ینقض مثلا ای لا یکون بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفة نص کتاب وسنة اونحوہما ذکرہ ایضا فی قواعدہ وتابعہ علیہ ابن دقیق العید وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانہ قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر حیث قلنا بہ شروطا ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فی صورة یقع الاجماع علی بطلانہا کما اذا افتصد ومس ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ ینقض فیہ الحکم لو وقع بہ الثالث انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم اعتقادہ بکونہ متلاعبا بالدین متساہلا فیہ ودلیل اعتبار ہذہ الشروط قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا التصریح بان ما حاک فی النفس ففعلہ اثم بل اقول ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم انسان علی ما یعتقدہ مخالفا لامر اللہ عز وجل ولا یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاہر النص بحیث یکون التاویل مستکرہا فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی قلت اما الشرط الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحة التقلید فیہ وبہ جزم القرافی فقال فی شرح المحصول لیشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعا فی امر مجتمع علی ابطالہ امامہ الاول والثانی کمن قلد مالکا فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوة فلا بد ان یدلک فی الطہارة التی مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلة عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہیدہ

وقد یجاب بان الفارق بینہما لیس الا ان کل واحد من المجتہدین لا یجری فی صورة التلفیق جمیع ما امر بہ فی صحتہا بل یجزم ببعضہا دون بعض وہذا الفارق لا یصلح ان یکون موجبا للبطلان ویکیف بشی والتحالف فی بعض الشروط لا یکون من التحالف فی الجمیع فیلزم الحکم بالصحة بلا یکون بالبطلان الا مع وجود فارق آخر ودلیل آخر علی بطلان صورة التلفیق وعلی خلاف

الصورة الاولی ... فان قلت [illegible] ... انتہی کلامہ ... الغیر

ثم قال من فروع ذلک فانکح بلا ولی تقلیدا لابی حنیفة او بلا شہود تقلیدا لمالک ووطی لا یحد ولو نکح بلا ولی وبلا شہود ایضا حد کما قال الرافعی لان الامامین قد اتفقا علی البطلان انتہی وقد نقلنا مثلہ عن التلویح وغیرہ سابقا اور ثانیا یہہ کہ جواز تلفیق جو منقول ہی ابن الہمام اور ابن نجیم سے علی تقدیر التسلیم ممکن ہی کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہو حالت غیر ضرورت پر پس تنافی درمیان قولین کے نرہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن الملا فروخ الملکی کی جسکو مؤلف معیار نے بطور استناد نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہی اور وہ یہہ ہی فہذا ابو یوسف امام المذہب کبیرہ المجتہد الکامل قد قلد عند الضرورة ولم یکن ذلک مذہبا لہ بل مذہبہ تنجس الماء القلیل وان لم یتغیر بوقوع ما ینجسہ فیہ انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذہب الی مذہب اور رجوع بعد العمل سے یہہ ہی کہ علی الاطلاق حکم بطلان اسکا صحیح نہیں بعض مواقع میں مثل وقوع ضرورت کے یا حصول ملکہ اجتہاد کے یہہ امور جائز ہیں اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ میں امور مذکورہ تجویز کرتے ہیں پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہیں فلا یقوم حجة علینا اور وہ کلام شارح تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہی خود علامہ شرنبلالی نے خوب سا مسکور کردیا اور سوا اسکی ہمنے بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقیق اجماع مرکب کی اوپر بطلان قول مخالف کی نقل کردیں یہاں پر حاجت اعادہ نہیں اور یہہ جو مؤلف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہی اور کہتا ہی کہ اسمیں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہی اسکا حال سنو کہا شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہے کہ کسی نے اوپر عدم جواز تلفیق کے اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہی کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک سبکے ائمہ میں سے جائز نہیں اسپر وارد ہوتا ہی کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہہ نہیں فرمایا کہ جو کوئی اجزا اور شرائط مذکورہ ہمارے بیچ مسائل مذہب ہمارے کی مخالفت ہماری کرے اور اتباع مجتہد آخر اختیار کرے بیچ اسکی تو وہ فعل بیچ ذی اجزا اور مشروط باطل ہی مثلا امام شافعی نے یہہ نہیں کہا کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکے بغیر شہود کے نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہی اور نہ امام مالک نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید للامام الشافعی نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہی پس جسوقت ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سے بیچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ امر ملفق کا سبکے نزدیک کا ہیکو باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک

جو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اُس صورتمین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکھی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات نہ کی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پھر کسی نے اسکا جوابدیا کہ صورت مذکورہ مین ہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلدین جمیع شرائط اپنے مذہب کے نپائیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب غیر کے پائیگا تو اُس سے بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلیے کہ اگر مقلد جمیع شرائط اور مشروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچھ قباحت نزدیک امام اول کے نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سے آسان ہی پھر کیا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے مستلزم ہی واسطے بطلان عمل کے نزدیک اماموں کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق ایک مذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فی البعض موجب بطلان عمل ہوی پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہہ بات تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس اس بات پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات ایک ہی مذہب کی ضروری ہی تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اس کلام کا علامہ شرنبلالی وغیرہ من المحققین نے جوابدیا کہ مثلا وہ عمل مجتہد فیہ جسکی شرائط مین کلام ہی نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور متعین کیے مثلاً امام مالک نے کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہی لیکن مہر کا ذکر کرنا اُس مین ضروری ہی اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سے نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو دیکھو کہ امام مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک امام شافعی کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا امام مالک کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوں اماموں کے نزدیک ماہیت نکاح کی کہ یہہ ایک عمل شرعی ہی متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل مذکور جو ثابت تھا ساتھہ قیاس مجتہدین کے موجود نہوا اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئے کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین کے اور کسی دلیل سے ثابت نہ تھا پس حکم بلا دلیل علت ظاہر البطلان ہی اسپر سوا انتفاء علت وجود کا اور دلیل کیا چاہیے

انتہے خلاصہ ترجمہ کلام شارح التحریر مع بعض توضیح اس کلام اخیر شرنبلالی پر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہے
اور کہتا ہے کہ اسمین مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے اسلئے کہ مناط اس کلام کا تو اوپر اسبات کی ہے
کہ وقت تلفیق کے وجود عمل کا متحقق نہین اور یہہ بات عین دعوی ہے اعنی بطلان تلفیق کا فکیف
یصلح دلیلا انتہے مختصرا اب محل غور ہے کہ اس کلام مین مصادرہ علی المطلوب اصلا نہین اسلئے کہ معنی کلام
علامہ شرنبلالی کے یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہین ہے اسواسطے
کہ قیاس مجتہدین کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہین ہے اور قیاس نے اس عمل کو ساتھہ شرائط مخصوصہ
اور ارکان مخصوصہ کے ثابت کیا ہے پس جب عامل نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق ایک مذہب مجتہد
کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اس غیر کے
بھی ترک کر دیا پس اسجگہہ موافق کسیکے مذہب کے عمل جو ثبوت اسکا بقیاس مجتہد تھا باقی نرہا پس
ساتھہ اہونیت کی کون شی ہوگی یعنی کوئی عمل معتبر شرعی چاہیے کہ اسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط
میں ہوا ہو اور جب عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہوگا تو اتصاف بالاہونیت کیونکر ہوگا تفصیل
اسکی یہہ ہے کہ مثلا وضو کی شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابو حنیفہ مین قرار پایا اور پانی
کمتر عشر فی عشر سے جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہین اور امام شافعی کے اجتہاد مین مسح تین بال کا
سر کے مثلا رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمین کچھہ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس
عورت ناقض ہے وضو کا جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین مین اتباع کیا شافعی کا تو موافق
مذہب امام ابی حنیفہ کے وضو منتفی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کی اور پھر عورت کو مس کرنے
مین اقتدا کیا امام ابو حنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفی ہوا باعث تحقق ناقض اور
امام الغ کے پس موافق مذہبین کی اسجگہہ عمل موجود نہوا تو متصف بالاہونیت کون شی ہوگی اور یہہ کہنا
کہ مثلا امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اس عمل کے جو ہمارے
قیاس سے ثابت ہے کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہے اسواسطے کہ جب انہون نے
ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن
اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتھہ انتفاء اسکی کے بحکم اذا فات الشرط
فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعا ہوجائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہے کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کر سکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کی کچھہ معنی نہین گے
اب ترتیب قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہو گی کہ صورت
تلفیق مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف
ساتھہ صحت و فساد کے کوئی شے نہو گی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت و
فساد کے کوئی شی نہو گی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف
ساتھہ صحت و فساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت و فساد کے نہین تو تقلید اسمین اہون
نہین ہو سکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید اہون نہین ہو سکتی پس حکم کرنا ساتھہ اہونیت
تقلید کے بیچ بعض شرائط کی صورت تلفیق مین باطل ہی اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ
مع التلفیق لا تجد شیئا التحکم علیہ بالصحۃ والفساد وادعاء اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم
وجود موصوف لیقال بموصوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشی حالۃ التلفیق فانتھی ادعاء الاہونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص واجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین توہم
مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ وہم ہوگا کہا یا کہ یہہ صغری قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ
علی المطلوب لازم ہوا یہہ نہ سمجھا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہی بلکہ یہہ دو نو
مقدمہ بدیہی ہین اذا فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف
ہی اوپر نہونے عمل مقلد کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کر چکے فساد
اس فساد مزعوم کا بیشتر بخوبی واضح ہو چکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر
وغیرہ مجوزین تلفیق کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ المکی کی تجویز تلفیق سے یہہ ہے کہ حالت
ضرورت وغیرہ کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اسکی اوپر بالصراحۃ دال ہی فلا یکون کلامہ حجۃ علینا
فافہم وتشکر ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق
سے عدم تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئے کہ ممکن ہی کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کی کیجاوی تو جواب
اسکا یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا
غیر مین ورنہ بلا شبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہو جائیگا وقد مر مشلہ فتذکر

قال صاحب التنویر اور یہہ جو گمان کیا ہے کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہی سو یہہ بات الخ **قال مؤلف المعیار** مذہب صاحب بحر کا الخ **اقول** مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت رسالہ زینیہ ابن نجیم کی سی اثبات تلفیق مین نقل کی ویمکن ان یؤخذ صحۃ الاستبدال الخ اسکا حال بتفصیل ہم لکھہ چکی کہ اس کلام کو دلالت و پر اسبات کی نہین ہی کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہی اور ابن الہمام کی کوئی نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہین نقل کی ہان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام ابن الہمام کا نہین علامہ شرنبلالی نی اُسکو خوب رد کر دیا ہی اور ہمنے توہمات فاسدہ کو اُسمین سی دفع کر کے تفصیل اُسکی بخوبی کر دی اور کلام ابن الملا فروخ اور شاہ ولی اللہ باآنکہ محامل اُسکی معرض بیان مین آچکی اسپر دال نہین کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا فی الواقع ہی غایت الامر یہہ ہی کہ ان صاحبین کے فہم مین ترجیح جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گزرے سو وہ ترجیح اُنہون نے نقل کر دی اسسے ثابت ہونا مذہب جواز تلفیق کا فی الواقع لازم نہین آتا جبتک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہین کہ تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہے اور مؤلف معیار نے سوا مذکورات کی کوئی تصریح اُسکی کلام اُنکے سی نہ نقل کی پس مضمون کو غور چاہیئے کہ طعنہ نافہمی کا اوپر مؤلف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا بلا قرینہ ہے اور مجز ہے نافہمی طاعن کا اور جسجگہہ مؤلف معیار حسب وعدہ اپنی پھر اسکلام کیطرف رجوع کریگا تو مین پر انشاء اللہ تعالی جواب معقول سن لیگا **قال صاحب التنویر** اور پوچہا طریق انتقال **مؤلف المعیار** اس طریق مین یہہ خرافات کیا ہی الخ **اقول** جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ مین جمیع حوادث اجتہادیہ مین تقلید امام معین کرونگا تو بلا شبہ اُسکو موافق ولہ مذکورہ سابقہ کے بلا وجہ معتبر تقلید امام آخر کے جائز نہین ہی کما مر پس مؤلف تنویر نی مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہین کیا دونو کی حق مین روایت عدم جواز انتقال نقل کر کے تشبیہ دی ہے مقلد کو ساتھہ مجتہد کے اور وجہ شبہ کو بیان کیا ہی بتفصیل پھر اُس سے یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لا علی التعیین مخالف ہی اجماع کے بیان اسکا یہہ ہی کہ کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا مین مجتہد کو خلاف اپنی اجتہاد کے حکم کرنا نہین جائز اور نقل کیا اسکو مسلم سی پھر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہی یا غلط اور ملتزم مذہب معین اگر مذہب غیر پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہی اور توڑ دینا ہی اجماع کا پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس دعوے پر روایت در مختار

ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی نقل کردی پس یہان سوچو تو کہ قیاس
کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہی اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کی بلا تامل
منافی اجماع ہی اور حال تنبیہ ثالث روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھہ چکی کہ اُس سی ہرگز مدعائی مؤلف
معیار بر نہین آتا پس بار بار اُسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول لو حکم
المقلد بخلاف اجتہاد امامہ جری علی جواز تقلید غیرہ ای انبنی الحکم علی ما یجی من المقلد بل لہ تقلید غیرہ
نہین جیسی سی مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنی کے تو حکم اُسکا جائز نہین
ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعائی مؤلف پر دال نہین اسلیئے کہ معنی اس عبارت
تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کی تو جواز و عدم جواز اُسکا مبنی ہوگا اوپر جواز
اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنی اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد ہی امام کے مذہب کو چھوڑ کر
دوسرے امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چھوڑکر دوسرے کی درست
نہو کی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کی بھی درست نہوگا پس اس عبارت سی یہہ کہان مفہوم
ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کی حکم کرنا درست ہی اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام
اپنے کی سمجہنا حضا عجیب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سی مصرح نقل
کرچکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کی مختلف فیہ تھا درمیان امام ابو حنیفہ اور
صاحبین کے اور بہ نسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بہ نسبت اس زمانہ کی بالاجماع حکم کرنا مذہب امام آخر
پر صلا جائز نہین کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ
سابق پر فلا یفید الخصم ولا ینافی ما قصدنا فافہم **قال صاحب التنویر** نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح
اشباہ والنظائر کی فی الفتح الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سی وہی نقشہ ہوا ہی الخ اقول
عجب بے انصافی مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث و تحقیق
کو بالکل چھوڑ دیا ہی اور باینہمہ زبان طعن و تشنیع ایسی دراز کی ہے کہ داب صلحا کے ہرگز شایان نہین بہلا
مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سی عبارت قالوا ان المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہی دیکہنا
چاہیئے کہ حموی مین اسیطرح منقول ہی یا نہین اگر ہی تو مؤلف تنویر عہدۂ صحت نقل سی بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی
اعتراض تغیر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سی کیا علاقہ اُسنے تو کوئی تحریف جو منافی

دیانت کے نہین کی اور اگر حموی مین اسیطرح منقول نہین ہی تو فی الواقع پرسش اسکی مؤلف تنویر سے چاہئے اور جواب بہی بہت معقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسیطرح مذکور ہے لہذا اُس جواب کی حاجت نہین جسکو شغف بے محل مؤلف معیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اس محل سے دیکہے اور جانے کہ اعتراض مؤلف معیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہین باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ جواب دینا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہین کما لایخفی علی الواقفین بقواعد البحث لیکن تبرعًا ودفعًا للظن السوء عن المومنین الصالحین اُسکا بہی جواب دیا جاتا ہے سمجہ لو کہ اصل غرض حموی کی یہہ ہے کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہین ہے اور موجب تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہوا اور جسوقت باوجود حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجۂ اولی جائز نہو گا اس مضمون کو حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا باین طور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا مین وہ بقرینہ سیاق و سباق راجع ہے طرف فقہا کے پس اصل غرض حموی کی کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہی نقل فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اُسکے عدم قبول سے وقوع منع فقہا کا اُٹہہ نجائیگا اور یہہ مقصود حموی کا نہین ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک ہی انتقال ممنوع ہے اگر یہہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکور فتح القدیر سے نقل کرتا تو بلاشبہ اس پر تمہارا یہہ اعتراض کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو لے لیا اور انتم سکاری کو چہوڑ دیا وارد ہوتا واذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار کا مدعا تو یہہ ہے کہ انتقال مطلقا جائز ہے خواہ بضرورت ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتہہ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اسکے اور خواہ مع مخالفۃ القدر الاجماعی ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ مین ہو یا اور مین تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت مین فقہا سے مخالفت بہی نہین اسلئے کہ مقصود اسکا یہہ ہی کہ منع انتقال سے جو مطلقًا کلام فقہا مین واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام الناس کے ہی اتباع رخص سے کہ اسمین مقلد عامی تقیدات شرع کو ہاتہہ سے دے بیٹہتا ہے اور مذہب کو ملعبہ اہوا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص مین فی نفسہ کچہہ مضائقہ نہین پس یہہ امر کچہہ مخالف غرض فقہا کے نہین ہے منع کرنا انکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہی نہ باعتبار اصل کے فلا منافاۃ بینہ وبین الفقہاء اور علی تقدیر تسلیم منافاۃ کے اعتبار اور عمل کے
قابل قول فقہا ہی ایک ابن الہمام یا مثل اُنکی اگر کسی امر مین خلاف کرین تو خلاف اُنکا قابل عمل کے
نہین جیسا اشرنا الیہ سابقاً یہان پر وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سی مؤلف معیار نے
نقل کیا اور اصل عبارتین علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور حاصل اور مقصود کے
ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہی تا اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کھلجائی اور یہی تحقیق کلام ابن الہمام
مرتبہ تفصیل مین آدی قال ابن الہمام فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب
الحکم وخطائہ وعلی ہذا اذا استفتی فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما
وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب
ذلک المجتہد او اخطاء وقالوا المنتقل من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد
وبرہان اولی ولا بد ان یراد بہذا الاجتہاد معنی التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ
الانتقال انما یتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلاً
والتزمت العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ
التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل
علی وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج الیہ لقولہ تعالی فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ والسوال انما
یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ حینئذ اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ
الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا
ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان مع ما ہو اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ الاجتہاد وما
علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما یخفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول
وباللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہی کہ جسوقت سائل نے دو مجتہدون سے ایک حادثہ مین سوال کیا اور اُن
دونون نے حکم مختلف بتایا تو چاہیے کہ جسکے طرف قلب سائل مائل ہو اُسکا حکم اختیار کرے اور اگر اُسکا بھی حکم اختیار
کرے جسکی طرف میل قلب سائل نہین تو بھی جائز ہی اس سے یہہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت
انتقال تقلید اُسکی سے درست ہی اسلیے کہ اس عبارت سے یہہ امر واضح نہین ہوتا کہ یہہ حال ملتزم تقلید معین کا ہی یا غیر
ملتزم کا اور نہ یہہ بات کہلتی ہی کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہی یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

وغیرہ کے انتقال تقلید مجتہد مطلق سی کہ اسیلیے ممنوع ہو نہیں بحث ہی لازم نہیں آتا اور یہہ بہی محتمل
ہی کہ یہہ حکم وقت ضرورت کی ہو خلا یوافق غرض المتوہم اور یہہ بہی ممکن ہے کہ یہہ حکم باعتبار اصل کی بدون
عروض عوارض کی ہو اور جب عوارض ایسی لاحق ہوں کہ تقلید مجتہد معین لازم ہوجاوی تو اُسکی نفی
اِس کلام اور جواز انتقال اس حال مین لازم نہیں چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بہی آگی کو
واسطے تذکیر کے آتی ہی اسپر دلالت صریحہ رکہتی ہی اور یہہ جو مقولہ فقہا نقل کیا ہی کہ منتقل مذہب سے
اگر با اجتہاد و برہان انتقال کرے تو بھی مستوجب تعزیر ہی پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بالاولے
مستوجب تعزیر اور آثم ہوگا معنی اسکے یہہ ہین کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہین ہے تو
اسپر اطلاق کیا جائیگا مقلد کا پس مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تہا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل
ہو پھر اُس نے بعد التزام مذہب معین کے اپنی فہم اجتہادی سی بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چھوڑکر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہہ شخص مستوجب ہے تعزیر کا بجہت اسکے کہ اِس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب
ہوگیا ہے پس اس انتقال مین نیز منتقل کو غرض محمود ہونا مشکل اور بہی ائمہ مجتہدین پر بسبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہوجائیگی اور مذاہب مجتہدین کو ملعبہ اہوا بنالین گے پس جب
حال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہہ ہوا تو غیر مجتہد یعنی عامی اگرچہ کچھہ پڑہا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولے انتقال ممنوع
اور موجب تعزیر ہے پس اس مین جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
لیجائیگی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہین ہوتا ساقط ہی اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہے تقلید کو
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اُسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہین تو مراد مقلد سے جو
کلام فقہا مین مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو یا نہین
اب انتقال اُسکا کسی مذہب کے ساتھہ فہم اجتہادی لینے کی ممکن ہے پھر اجتہاد کو یہان بمعنی تحری اور
تحکیم قلب کے لینے کی کیا حاجت ہی ہذا وقد بقی بعد ما فی کلامہ وقد مر الاشارۃ الیہ فی ضمن قول شارح
التحریر فلیتذکر اللبیب لیکن علی بصیرۃ بفضل اللہ الحسیب پھر یہہ جو ہمنے کہا کہ علی تقدیر التسلیم یہہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہی نہ مطلقاً پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین واجب ہوجائے تو اس حکم سے منافی نہین اسپر کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہی چنانچہ
فتح القدیر مین بیچ کتاب القضاء کی فرماتے ہین کہ جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو بھولکر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام ابی حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عمدا کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دونو صورتو نمین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہے اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع ہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے کے حکم کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہئے کہ دونو صورتو نمین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا مختار ہو کما قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلدہ الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی القاضی المجتہد انتہی مختصرا وقدم تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور وانصاف ملاحظہ کرو کہ مؤلف تنویر نے نقل مین کچھہ تصرف نہین کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہی کہ صاحب تنویر ذی قالوا کے سرے سی حرف فا کو اڑا دیا اور خبر سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہی محض بیجا اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سی نقل کیا ہی نہ فتح القدیر سی پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہی کہ سید حموی نے بھی کچھہ تصرف نہین کیا اسواسطی کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہ نقل ہو چکی اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا قالوا سے پہلے کہان ہی البتہ عبارت عقد الفرائد جو مؤلف معیار نے نقل کی ہی اسمین فقالوا ہے سو اسکا حال یہہ ہی کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہ نہین ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نی بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتہہ تقدیم اور تاخیر اور تغیر کے نقل کیا ہی اس سی سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا اسکی وجہ یہہ ہی کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہی نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سی مقولہ فقہا کا حکایت کرنا مقصود ہی پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ انتقال ایک مذہب سے طرف دوسرے کے جائز ہی اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہاء مانعین انتقال کو بے بہرہ قرآن اور احادیث سے ٹہراتا ہی اسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی بے بہرہ ہی قرآن اور حدیث اور فہم کلام محققین سی اور غافل ہی طرق ادب اور داب علما سے اور ہمنی علی تقدیر تسلیم نقول مذکورہ مؤلف کی اور بر تقدیر دلالت اسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃ نہ اثبات انتقال کا کلیۃ اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃ ان نقول سے اصلا ثابت نہوگا اور تطبیق

اقوال منع جواز انتقال اور تجویز انتقال مین یون ہے کہ منع مانعین کی راجع ہی طرف حالت غیر ضرورت
اور اجتہاد اور احتیاط کے اور تجویز راجع ہے طرف وجود امور مذکورہ کے اور یہہ جو مؤلف نے کلام
ملا علی قاری کا رسالہ سم القوارض سے نقل کیا اُسکا حال یہہ ہی کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری
بطور دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نے پچھلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہہ ہی اجمع الفقہاء
والعلماء ان المفتی یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل له ان یفتی فیما لا یحفظ
قولاً من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول بزدوی مین کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہی ہوا اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اُسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہی اسباب
پر ظہیریہ سے بطرز دلیل کہا و فی الظہیریۃ روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من
این قلنا انتہی یعنی یہہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہی قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہین کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوی ہمارے قول پر ندی اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہی مجتہد کا ولو فی الجملۃ پس ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیے آب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سے کیا ربط و علاقہ اور یہہ جو خود مؤلف معیار اُسی رسالہ ملا علی قاری سے نقل کرتا
نعم یجوز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلد الضرورۃ امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا کہ
قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین
انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جس جگہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین کے
علما مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہمکو حق منتقل مین نہ ملا تو موافق تمہارے
ہی نقل کے صاحب قنیہ و قہستانی وغیرہما کہ علما مقلدین سے ہین عامی انکی قول پر عمل کریگا علاوہ
یہہ کہ تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہین علما مجتہدین کا ہی جیسے ابوبکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کما مر البعض من نقولہم و سیجئ الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہین کہ مؤلف معیار نے جو روایات
جواز انتقال و ترک تقلید نقل کی ہین وہ بہی جبتک اقوال مجتہد نہونگے مثبت جواز انتقال بقول مؤلف
نہونگے اور حال یہہ کہ اُنمین کوئی بہی قول مجتہد نہین ابن امیر حاج اور سید پادشاہ اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب مغتنم الحصول اور مولوی حیدر علی ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابوبکر جوزجانی

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سی مجتہد نہین پھر قول اُنکا تمہارے ہی کہنے کی موافق مثبت انتقال
نہوگا اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مولف نے پھر قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی
کا نقل کیا اوسمین سی جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہے کہ
اول تو یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہاری ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہوا اور ثانیاً یہہ کہ
اس کلام مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کی مصرح مذکور ہے کہ یہہ
قول جواز انتقال کا مذہب ہے غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سی منع کیا ہے اور
اس محل مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اُسکی عنقریب آتی ہے
تیسرے یہہ کہ یہہ کلام حق مین اُس شخص کے ہی جسکے لیئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جس نے
ایک مذہب معین اختیار کیا اوسکی لیئے یہہ حکم نہین چہ تہہ یہہ کہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل و بغیر عروض مصلحت
کی ہے اما بالنظر الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہے چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام
رافعی اور نووی وغیرہ کی اخیر کو یہی فرماتے ہین تصریح انکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فقد لخص ما
فی الروضۃ حکایۃ خلاف فیہ وان الراجح الجواز مالم یتلقط الرخص فانہ قال فی اصل الروضۃ لا یشترط ان
یکون للمجتہد مذہب مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا
یلزمہ الاجتہاد فی طلب الاعلم وغلب علی ظنہ ان الثانی اعلم فینبغی ان یجوز بل یجب وان خیرناہ ای وہو
الاصح فینبغی ان یجوز ایضاً کما لو قلد فی القبلۃ ہذا ایاماً وہذا ایاماً ولو قلد مجتہداً فی مسائل وآخر فی مسائل اخری
واستوی المجتہدان عندہ وخیرناہ فالذی یقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمی اذا قلنا لا یجتہد فی
الاوانی والثیاب لہ ان یقلد فی الثیاب واحداً وفی الاوانی آخر لکن الاصولیون منعوا منہ لمصلحۃ
انتہی وقد علمت ان ما نسبہ للاصولیین ہو احد المذہبین مع ان ما اقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن برہان
من ائمۃ الاصول وغیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین معظمہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما وضحہ النووی
بقولہ لئلا یلتقط رخص المذاہب فانہ قال فی زیادۃ الطویلۃ وہل یجوز للعامی ان یتخیر ویقلد ای مذہب شاء
ینظر ان کان منتسباً الی مذہب مبنی علی وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی ہل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلی ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیقلد
اہلہ وجہان کالبحث عن الاعلم وبہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہاء

واصحاب سائر المذاہب لئلا یلتقط رخص المذاہب بخلاف العصر الاول فلم یکن المذاہب مدوّنۃ
فیلتقط رخصہا فعلی ہذا یلزمہ ان یختار مذہبًا یقلد فی کل شی ولیس لہ التمذہب بمجرد التشہی ولا بما
وجد علیہ آبائہ ہذا کلام الاصحاب الذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ التمذہب بمذہب معین بل یستفتی من شاء
ومن اتفق لکن من غیر تلقط الرخص فلعل من منعہ لم یثق بعدم تلقطہ انتہی اب کہل گئی یہ بات کہ نقل کرنا
سیوطی کا قول بعض مالکیہ کو جو نص صریح ہے بیچ منع انتقال کے برسبیل تعریض نہیں ہے بلکہ برسبیل تفصیل
ہے اور موافق ہے محققین اصولیین کے اور اشارہ ہے طرف ترجیح منع انتقال کی بنظر مصلحت عارضہ کما مر
عن ابن برہان اور مطابق ہے باقی ارباب مذہب شافعی کے تعریض تو جب ہے کہ مذہب سیوطی جواز انتقال
ہوتا اور مذہب ہونا انکا نقل مذکور سے ثابت نہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے ہین تو
بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہین کہ وہ اس زمانہ مین سے ہے اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی ممانعت
نہین اسی واسطے بعض مفتیین مالکیہ فرماتے ہین الیوم من تحول من مذہبہ فبئس ما صنع انتہی نقلہ السیوطی
فی جزیل المواہب یعنی باعتبار زمانہ سابق کے کہ وہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تہا انتقال کرنا جائز
تہا اور اس زمانے مین انتقال کرنا مذہب سے برا ہے اور وجہ اسکی بارہا مذکور ہو چکی کہ اسمین خوف
تلاعب ہے ساتھ مذاہب مجتہدین کے احتمال غالب تشنیع اور طعن ہے اوپر اکابر دین کے اور غلبہ تشہی ہے
اوپر نفوس مسلمین کے جیسا علامہ شامی نے اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ہمنے اُس کلام کو تفصیل نقل
کر دیا ہے یہان پر تذکیر اخلاصہ کا لکھتے ہین کہ فتاوی مراجیہ سے در مختار مین نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا
مذہب چہوڑ کر طرف مذہب شافعی کے نقل کرے تو اُسکو تعزیر کرنا چاہیے اس حکم کو علامہ شامی نے
محمول فرمایا اسصورت پر کہ انتقال مذہب سے طرف دوسرے کو واسطے کسی غرض محمود کے نہوا اور دو شقین
انتقال کی نکالین ایک تو درصورت حصول قوت اجتہادی کی وقت ظاہر ہونی ضعف مذہب اپنے کے اور
قوت مذہب غیر کے اور ایک سوا اُسکے پہلے شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اُسکے کو غیر غرض محمود مین
داخل کیا چنانچہ بارہ کلام انکی کا یہہ ہے ای اذا کان انتقالا لا لغرض محمود شرعا لما فی التتارخانیۃ ولو ان
رجلا بری من مذہبہ باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا
وشہوتہا فہو المذموم الآثم والمستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انما اطلنا فی
ذلک لئلا یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی بعض الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین

فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یقیدوا الانزوار بمذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون تلک العبارات بالمنع
من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی بہم و اماتنا علی حبہم آمین انتہی مختصراً
یہہ ناقد مستوفی قبل آپ دیکہو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع مانعین انتقال کے
راجع ہی طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہی ساتہہ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آئل
ہی طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحہ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لایجب الاستمرار ویصح الانتقال ہذا ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد
لاکن ینبغی ان لایکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعاً انتہی البتہ کلام علامہ شامی او بحر العلوم میں یہہ
فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اُس سے منع فقہا نقل کی اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اسکی ہی حرام ہوتے ہیں
اور ہر گاہ اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالباً پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی
انتقال مفضی طرف اسکی بہی حرام ہوگا آپ مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی
نقل کرکے اُس سے یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے
غرض محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہی اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکے انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے
پس مقصود مؤلف اسکلام سے بر نہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے فما صفی من ہذا النقل ودع ما کدر اس کے
معنی سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اسکو قبول کرلو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اُسکو رد کر دو اور امر مخالف ہوا میں اوسی شخص کا قول جسکو بارہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تہا اور
اُسی کے کلام پر مدار اپنے ادلہ کا رکہا تہا جہوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اُسی شخص کو
امام کا امام باقی رکہو یہہ عجب ہے شان مسلمین سی البتہ اِس طریق کی باتیں یہود سی واقع ہوتی تہیں جنکے
حق میں اللہ تعالی فرماتا ہے اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
جگہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہے اسواسطے کہ عامی کیلئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بیمعنی ہے
اس لئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہی کہ اُسکے لئے اجتہاد نہوا سمیں تو یہہ ہے ولو ان
رجلا برئ من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہی کہ موصوف ہو ساتہہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور اپنے

قوت اجتہادی سے خوبی کسی مذہب کی اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرلا اور بالفرض
اگر لفظ عامی بہی مذکور ہو تو مراد اُس سے مقلد ہی جو بیچ مقابلہ مجتہد مطلق کے پڑتا ہی پس یہہ عامی مجتہد فی الجملہ سے
منافات نہیں رکہتا دیکہو علامہ شامی بیچ مقابلہ کلام اول کے کیا فرماتی ہیں اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل
لما یرغب من غرض الدنیا و شہوتہا فہو المذموم الخ یعنی انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے
خالصًا لوجہ اللہ ہوتا ہی پس اُسمین کچہہ قباحت نہیں اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا کہ بغیر دلیل ہوتا ہی اسلئے کہ
اُسکو لیاقت فہم دلیل کی نہیں ہی یہی برا اور موجب اثم و تعزیر ہی اسمین جب مولف نے اجتہاد سے مراد
تحری لی پس دلیل سے کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم
کب حاصل ہوتی ہے پس عامی متحری ایسی دلیل کہان سے لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب
بیجا سے پناہ دے اور متلبین کو ہدایت فرمائے اور وہ جو مولف معیار بعض شرطین انتقال کی بعض علما سے
نقل کرکے اُسپر رد و قدح کرتا ہی اگرچہ اسمین بہت سے اشتباہات اور غلطیان ہین لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا
مستند نہیں اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اُسکی طرف التفات نہیں کرتے **قال** صاحب
التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم مین الخ **قال مولف المعیار** اسکے دو جواب ہین الخ
اقول ذرا منصف غور کرنا چاہیے کہ مولف معیار کسطرح بے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد
اعتراض و جواب ہوجاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب تنویر
نے شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جسوقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب
ابی حنیفہ مثلاً پس لازم ہے اُسپر استمرار پس نہ تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب
مین مولف معیار نے پہلے یہہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہہ ہی کہا ہے اسی شرح عین العلم مین کہ ظاہر ہے
یہہ بات کہ اللہ تعالی نے کسیکو یہہ تکلیف نہیں کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام
ملا علی قاری کے متعارض ہوئے اور بفحوای اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایۂ اعتبار سے ساقط ہوگئے
انتہی شاید مولف معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہیں گزری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہوکر
نہی صریح وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
کا مرتکب ہوا حال کلام مذکور کا یہہ ہی کہ ملا علی قاری نے یہہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنے
کے مقابلہ قول محقق مین نقل کیا ہی ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کے جائز نہیں

چنانچہ تصریح کلام انکی بیشتر رسالہ ردقفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو موٴلف
معیار نے اپنے زعم مین معارض ٹھرایا یہہ ہی لأنی محل الخلاف ای لایحتسب فیہ الا فی المتفق علی کونہ
منکرا فکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان
ینکر علیہ ای علی الشافعی فی اکل الضب کذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدا بالذبح ولا للشافعی
ان ینکر علی الحنفی فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار
اخذہا بالشفعۃ الجوار الی غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح
بلا ولی ویطاء زوجتہ اور رای الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند
امامہما دون امام آخر فہذا فی محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من
المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی
شخص راٰہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد
اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فان مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ
الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی
او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ الاحتساب واللہ اعلم بالصواب قد ذہب جمع الی انہ لا حسبۃ الا
فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد
ان یختار من المذاہب ما اراد رفقا بہم ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان یوتی رخصہ کما
یحب ان یوتی عزائمہ وقد قال تعالی فَاسْئَلُوٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فمن تبع عالما لقی اللہ
سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا ان یکون حنفیًا او مالکیًا او شافعیًا او حنبلیًا انتہی بقدر
الحاجۃ اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہی کہ تقلید مجتہد آخر کے بعض مسائل مین تجویز کی گئی ہی یہہ ایسی صورتون
مین ہی جنکو ہم بارہا مستثنے کر چکے ہین اب بغور ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تنویر مخالف ملا علی قاری کی کہان
اور دونو کلامو مین ملا علی قاری کی تعارض کب ہی اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہی کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول
ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے انکے واسطے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۲ روایت
پیش کرنا سوا مضحکہ کی کیا ہی انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہوگا
کہ مسئلہ وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہی قرآن شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

سو سو روایت جو مؤلف معیار نے نقل کی ہین ہر ایک کا انمین سے محل جدا ہے کہ وہ نافی تعیین تقلید کا جسطرح ہم قبول کرتے ہین نہین ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار مین سمایا ہے خیال خام اور سودای نا سرانجام ہے مؤلف کو تو ملکہ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بہی نہین ہے ورنہ ایسی دعاوی صرفہ زبان پر نہ لاتا اور میدان تحقیق مین دست از پا نشناختہ سکندرین نہ کہاتا اور محامل مذکورہ روایات کو سمجھکر کا بز ون پر زبان لعن وطعن نہ چلاتا اور اپنی کتاب در ہذیانات اسکی کو نقارخانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی ضرب المثل مین نہ بناتا اور جسکو اس امر مین اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کرے تا صدق مقال اور حقیقت حال کہلجائے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال صاحب التنویر** اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار** یہہ قول صاحب بحر کا مطلق تقلید ابوحنیفہ مین نہین ہے الخ **اقول** یہہ کلام صاحب بحر کا فوجب علی مقلد ابیحنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ خاص وقت عصر مین اسواسطے کہ اس کلام مین کوئی لفظ مفید تقیید نہین ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجہ مقتضی اسکا ہان اتنی بات مسلم ہے کہ وقت عصر مین بہی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسی طرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید امام اپنے سے ہٹنا جائز ہی نہین اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اسکو یہہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف دلیل دیکہکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام مین سے نہ مطلقا قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا فہو صریح فی ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کی یہہ حکم فرماتے ہین کہ اسکو قول امام پر عمل کرنا واجب ہے مطلقا اور واسطے مجتہد فی الجملہ کی یہہ حکم کرتے ہین کہ وقت عصر مین دلیل امام کو ملاحظہ کرلے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دے نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف ادلہ مین خاص
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب ہے
کہ انکی ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذہب مستقل ہو یا نہو ہرگز عمل نکرے
اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کی کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بجہت قوت
دلیل کے فتوی دینا چاہیئے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احدہما کو موجب
تقیید آخر کا گردانا کیونکر ہوسکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی
مین ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہے لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین اسواسطے مقلد کے
اور طریق ثبوت خاص کا ساتہہ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطے
عام کے ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بہی ثابت ہوجائیگا مثلاً محل مذکور مین تقلید امام
فی وقت العصر خاص ہی اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ
مین تقلید امام واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولی واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہی کہ کوئی کہے
کہ زید ضاحک ہی اسلئے کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہان یہہ
نہین کہہ سکتے کہ انسان جو حد اوسط ہی مراد اُس سے زید ہی اسلئے کہ اسصورت مین بہی مصادرہ لازم
ہوگا اور بہی تقیید عام کی بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون بجد خوانان فن برہان پر بہت
واضح ہی دیکہو علامہ شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید
امام ابی حنیفہ کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہی اور علی العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر مین تہی کما
قال بل فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لایفتی ولایعمل الا بقول الامام الاعظم ولایعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما وغیرہما الا لضرورۃ کمسألۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ و
فیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہے پس وجوب
افتاء بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

جو مفہوم ہے فتاوے خیریہ سے وہی مفہوم ہے کلام بحر سے فی الواقع اور عند العلامۃ الشامی ایسا ہی فرمایا ومثلہ فی البحر پس واضح ہوا کہ صاحب بحر کو منظور ہے ثابت کرنا وجوب تقلید امام اعظم کا جمیع مسائل مین نہ خاص وقت عصر مین اور قرینہ واضحہ اسپر خود کلام صاحب بحر سے یہہ ہی کہ دلیل مین اس کلام کے نوجب علے مقلد ابی حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کا نقل کرتے ہین اور حاصل اُسکا یہہ ہی کہ رجوع تقلید امام اپنے سے بعد العمل صحیح نہین اور یہہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہی نیچ جمیع مسائل کے نہ خاص وقت عصر مین لیکن مؤلف معیار نے نجب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے اوپر وجوب تقلید کے علی العموم منافی اپنے مدعا کے دیکہا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتہہ وقت عصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ یہ سمجہا اور کوئی دفع معقول نکر سکا اور سمجہا کہ اگر مین کوئی بات اسکے جواب مین زبان اُردو مین بولونگا تو ہر اُردو شناس شناعت اسکی معلوم کرلیگا۔ لہذا عربی زبان مین جواب دون تا غلطی اُسکی اگر کہلے تو بعض علما پر نہ ہر اُردو شناس پر اور وہ کلام جو عربی زبان مین بولا ہے ترجمہ اُسکا یہہ ہی اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر ذو دلیل اس کلام کی فوجب علے مقلد ابی حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کو گردانتا ہے اور قول شیخ قاسم کا صراحۃً دلالت کرتا ہی اسبات پر کہ التزام تقلید کا علت ہی واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب اُنکا قوی ہو یا ضعیف تو مین جواب مین اس اعتراض کی کہتا ہون کہ تو نے جان لیا اسبات کو کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہی وہی ہی کہ جس حادثہ مین تقلید کرلی ہے پھر اُسمین چہوڑنے کا حکم نہین تو اسجگہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجہا گیا تو اُسی حادثہ مین جسمین مقلد نے تقلید مجتہد کرلی ہی نہ جمیع حوادث مین پس اس کلام کو دلیل گرداننے سے نمعلوم ہوا مگر وجوب اتباع امام کا اُنہین حوادث مقلد فیہا مین پس مطلب ہمارا یہی تہا کہ صاحب بحر نے حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل مین نہین کیا بلکہ وقت عصر مین خاصۃً اور یہہ بات سمجہی گئی اُس کلام سے جسمین قوت دلیل کا ذکر کیا ہی اور یہی نہین حکم کیا جمیع حوادث مین بلکہ حادثہ خاص مین جسمین تقلید کرلی ہی اور یہہ بات سمجہی گئی دلیل گرداننے کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمۃ کلامہ راقم الحروف کہتا ہی ناظرین کلام سابق ہمارے پر یہہ امر واضح ہوگیا ہوگا کہ یہہ جو بعض محققین نے حادثہ مقلد فیہا مین رجوع سے منع کیا ہی مقصود اُس سے یہہ ہے کہ اسصورت مین کوئی وجہ جواز رجوع کی نہین پس اگر علی الاطلاق حکم عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اُسکی یہی ہی اور سوا اسکے اور صورتونمین قطع نظر عوارض

کے تو رجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علی النفوس کے حکم عدم جواز رجوع
کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہی تو وہی ہی کہ جس حادثہ مین تقلید کر لی
ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اس جگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجہا گیا تو اُسی حادثہ مین
جسمین تقلید کر لی ہی نہ مطلقا انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوے تو جب بہی تقلید خاص وقت عصر مین
اِس سے کیونکر معلوم ہوگی اسلئے کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم و خصوص من وجہ
کی نسبت ہی یعنی کبہی حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور اسہی
مقلد نے اُسمین تقلید امام کی نہ کی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بہی کر لی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا
مین امتناع رجوع سے عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام
ابی حنیفہ بیچ وقت عصر کے خاصہ سمجہا گیا اُس کلام سے جسمین تقویہ دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر
بیمعنی ہی اسلئے کہ جس جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویہ دلیل کو علت گردانا ہی وہانپر تخصیص وقت عصر سے کیا
علاقہ جہان کہین دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہے خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ
بات ہی کہ وقت عصر مین بہی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہی سو یہہ امر موجب تخصیص
نہین فہذا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد
اُنکی جو ابن الہمام ہین دونون سے یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح و مفتی بہ علی الاطلاق قول صاحب مذہب یعنی
امام ابی حنیفہ ہی نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اُسکا وقت عصر مین ہو چکا
وہو ہذا فحصل لنا من کلامہ و کلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ و استفید
منہ انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول ابی حنیفۃ ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل
کما قدمنا فی وقت العصر و استفید منہ ایضًا ان بعض المشائخ وان قال الفتوی علی قولہما و کان دلیل الامام
واضحًا و مذہبہ ثابتًا لا یلتفت الی فتواہ ولا العمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی مع ہذا کلام مذکور
مؤلف معیار مین اور بہی شناعتین ہین غالبًا ناظرین اذکیا پر مخفی نرہینگے لہذا ہم بخوف تطویل اُسکی تفصیل
نہین کرتے **قال** صاحب التنویر اور کہا تفسیر احمدیہ مین الخ **قال** مؤلف المعیار اسکا وہی جواب ہی جو
ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہی انتہی **اقول** اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے
دوسرے جواب کا جواب ہی اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

ہوسکتا اوسکا حال یہہ ہی کہ ہمنے بہت سی اقوال علما اصول و فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین
تقلید کے وال ہین نقل کردئی اور انشاء اللہ تعالی بعد تمام مبحث کی اور بہی نقل کئے جاوینگے اور وہ
اقوال جو مستند مؤلف معیار تھی انکے محامل ظاہرہ صحیحہ مفصلاً ذکر کردئی عاقلین منصفین پر دیکھنی سے
اسکی خوب واضح ہوگا کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہہ جو کہا ہے
کہ تفسیر احمدیہ مین کہا ہے کہ جو کوئی تبع کتاب و سنت و اجماع کا ہوگا تو وہ بہی مقلد امام ابی حنیفہ کی
کا ہوگا افترای عظیم کیا ہے تفسیر احمدیہ مین ہرگز یہہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدیہ مین یہہ کہا ہی کہ غیر
مجتہد کو سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کی ممکن نہین پس اگر کوئی کہی کہ مین
تقلید ابو حنیفہ مثلاً نہین کرتا مین خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کرلیتا ہون تو
اس شخص کو کہا ہی کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دینا تو نے کس سی اخذ کیا یہہ تو پہلا
مسئلہ ہی جسکو ابو حنیفہ نے بنا کیا ہی اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہی فان قال قائل ای ضرورۃ فی تبعیۃ
ابی حنیفۃ مثلاً حیث لم یامر اللہ بہ ولا رسولہ بل لم یصرح بہ ابو حنیفۃ ایضاً ولو سلم ان تبعیۃ المجتہد لازمۃ
للمقلد فای ضرورۃ فی التزامہ مذہباً واحداً بعینہ بل یجوز لہ ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر
کما نقل عن کثیر من الاولیاء و یجوز لہ ان یعمل فی مسئلۃ علی مذہب و فی اخری علی آخر کما ہو
مذہب الصوفیۃ ولو سلم فمن این یعلم انحصار المذاہب فی الاربعۃ مع ان المجتہدین کانوا قریباً من
المأتہ او اکثر کابی یوسف و محمد و الغزالی و اشالہم و لم یختم الاجتہاد بعد قلت ان الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئاً من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقولہ تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانہ یحتاج الیہ فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک ان لم یفعل الصلوۃ
والصوم فتعین ان یعمل باعمال و یشتغل بافعال و حینئذ لا یخلو اما ان یکون لہ قدرۃ علی معرفۃ
وجوبہ و معانیہ و طرقہ و احکامہ اولا و الثانی ان یکون تابعاً لاحد من الائمۃ و ہو المراد والاول اما ان
یکون لہ مع ذلک ملکۃ الاستنباط والقدرۃ التامۃ علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا
کلام فیہ بل نحن مقرون لعدم اتباعہ لمجتہد آخر والثانی اما ان یکون تابعاً لاحد من المجتہدین و ہو المراد
اولا یکون تابعاً لاحد بل یقول انی عملی علی الاصول التی ہی ثلاثۃ و لست بتابع لاحد فنقول ان کون
اصول الشرع ثلاثۃ انما ہو اول مسئلۃ بناہ ابو حنیفۃ انتہی شاید اس کلام سی مؤلف معیار کو یہہ شبہہ ہوا کہ صاحب

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا
کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کی بنجائین اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہے کہ صحابہ اور تابعین
بلاشبہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے اُنمین سے نہین ذکر
کیا اگرچہ عمل اُنکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً
کچھہ ضروری نہین لہذا اصحابہ اور تابعین کے نظر اُسکی طرف نتھی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد استخراج
احکام کی وضع کئی تو پہلی یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو مبنا احکام شرع
کا جانیگا تو بلاشبہ ساتھہ بیان تفصیلی امام ابیحنیفہ ہی کے جانیگا اسواسطے کہ خود اُسکو ملکہ وضع
قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ اُنکو ملکہ اجتہاد حاصل تھا
جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مؤلف معیار نے یہہ افترا علی الافترا کیا
کہ صاحب تفسیر احمدی کیطرف نسبت کرتا ہے کہ اُنہون نے شیخ سدو کی بکری کو تفسیر احمدی مین حلال طیب
کہا ہے نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدیہ مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اُهل به لغير الله مین
یہہ لکھا ہے کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کی جیساکہ مروج اہل اسلام مین ہے حلال طیب ہے اسلیئے کہ اُسپر وقت
ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پھر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر
لغیر اللہ تو حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پھر اُسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین
نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اُسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ههنا علم ان البقرة المنذورة
للاولياء كما هو الرسم في زماننا حلال طيب لانه لم يذكر اسم غير الله عليها وقت الذبح وان كانوا ينذرونها
انتہے وقال في منهية واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغير الله حرام ونذر الاولياء ما ولته بان النذر
لله وثوابه لهم انتہے اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہے اور نعوذ باللہ منہا وہ
اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مؤلف معیار کو دعوی اجتہاد نے
اِس بلائے طعنہ صالحین مین بلاوجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنادیا اور حال فہم و دانش اُسکی کا
کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اُسکی سے اچھے اذکیا منصفین کے کہل گیا قال صاحب التنویر اور مولانا
عبد العلی شرح تحریر مین لکھتے ہین الخ قال مؤلف المعیار سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ اقول سابق مین ہم
کلام بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مؤلف معیار کے

ہمنے بہت تدبر و غور کیا ہے پر بحر العلوم نے یہ نہیں کہا کہ حکم جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سب
زمانوں میں یکساں ہے اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور رجوع عن التقلید بھی متحقق نہیں ہوگا ہاں
اتنی بات بحر العلوم نے جا بجا لکھی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی علی الاطلاق اور حرمت
انتقال کا خیال کلیۃً بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہیں اسلیے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیۃً نہیں کرتے ہیں بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول بلکہ اجتہاد
اور در صورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہیں پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال
کو اٹھاتا ہے ہمارے مخالف کس طرح ہوگا۔ دوسرے یہ کہ ہم یہ بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سے ممنوع نہیں لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہیں چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہ امر معلوم ہو چکا
اور یہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا
لا یجوز لظہور الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اس بات پر کہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ میں نہیں ہے بجہت ظہور
خیانات اور فساد نیت کی پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ حکم حق منتہی میں ہے نہ حق غیر منتہی میں
غلط ہے یہ حکم تو واسطے عامی کے ہے اس زمانہ میں خواہ منتہی ہو یا نہو شاید مولف نے عبارت لظہور الخیانۃ
[illegible] توجیہ بد ترین کے وضع ہوجاتی اسلیے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار خرابی
دلہای اہل زمانہ کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اسمیں منتہی اور غیر اسکا دونوں یکساں ہیں
اور واسطے منتہی و متفقہی کے تو زمانہ جواز انتقال میں بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہ بات مسلم ہے کہ یہی سبب
حرمت انتقال کا یہ ہے کہ خوف تلہی حسب تحریر کمال ابن شامی اور موجب ازدراء اور طعنہ مجتہدین
ہونا اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہ جو مولف معیار نے کہا بلکہ تعلیل انکی ساتھ اس قول کے
لظہور الخیانۃ شاہد مبین ہے کہ یہ منع کرنا اس شخص کے حق میں ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہ ہے کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلق فرمایا اور علت یہ گردانی کہ اس
زمانہ میں درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ انتقال میں کہ بغیر اسکے حکم جواز نہیں ہے
مفقود ہے پس اس سبب سے اس زمانہ میں حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اسکو منع ہے اور نہیں تو

نہین مگر مؤلف معیار کو ظہور خیانت کہ عبارت ہی علم الیقینی خیانت ہے اور سبب ہے واسطے حکم عدم جواز انتقال
کے مطلقاً ساتھ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہ ثمرہ ہے
قلت فہم و تدبر کا اور خمار ہے شراب قہر الٰہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے
الخ **قال مؤلف المعیار** معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اُس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے
پہلے کلام صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہی نقل کیا اور ترجمہ اسکا
یہ ہی کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام
شیخ قاسم اور اُستاد اُنکے ابن الہمام سے یہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی نہ
قول صاحبین کا اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نہ فتوی دے اور نہ عمل کرے مگر ساتھ قول ابی حنیفہ
کی اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہی یا وقوع ضرورت
ہے اور یا تعامل ہی جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ اسکا یہ ہے
کہ ظاہر ہوئی اس سے یہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئے ہین طرف اُسکی امام ابی حنیفہ اور عمل اُسپر
مقلد اُنکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اُنکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل امام مین
ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی حال کو پیش آئے یا تعامل ہو انتہی بعد اسکے کہا صاحب تنویر نے
کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا کہ واسطے اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو
یا وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نہ کہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا یا آنکہ مذہب
صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکھے گا انتقال کرنے کو طرف مذہب مخالف
کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اسکا یہ ہے کہ یا قاضی حنفی کو حاکم نے واسطے قاضی کیا کہ حکم
کرے موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اُسکا نافذ ہوگا اسی
کہ وہ قاضی بہ نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہے انتہی پس مؤلف معیار نے پہلے
روایت رسالہ رفع الغشاء سے تعرض نکیا اور جواب اُسکا ندیا ظاہر ہے کہ قوت دلیل اور وضوح حقیقت نے
مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سے منقول ہے اُسکے جواب مین یہ کہا کہ عدم
نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسبات کے ہے کہ حاکم نے قضائے قاضی کو مقید کیا ہی ساتھ مذہب
حنفی کے پس بہ نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا اس جہت سے کہ قاضی کو خلاف مذہب امام

حکم کرنا اور فتوی دینا درست نہین تو جواب اسکا یہ ہے کہ قاضی مجتہد فی المذہب کے حق مین ابن الہمام یہ کہتے
ہین کہ اسکا حکم خلاف مذہب اپنے کے درست نہین اور اس زمانہ مین مفتی بہ بھی قول ہے اسلئے کہ جو کوئی
اس زمانہ مین عمداً اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو یہ نہوگا مگر باتباع ہوائے باطل کے و تصریحہ کما مر و الوجہ
فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یہان محل
غور و انصاف ہے کہ جسوقت قاضی مجتہد فی المذہب کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمداً ممنوع ہوا اور اتباع
ہوائے باطل قرار پایا باآنکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رائے اسکی شرع مین معتبر ہے پس مقلد
صرف کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رائے اسکی شرع مین معتبر ہے مذہب اپنے کو عمداً کیونکر
چھوڑ سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمداً بالاولی اتباع ہوا اور حرام ہوگا و ہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم و تدبر
اور یہ جو حق قاضی مقلد مین ابن الہمام فرماتے ہین کہ اسکو حاکم نے مثلاً قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی مین وہ قاضی حکم معزول مین ہوگا پس حکم اسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا
تو مقصود اسکا یہ ہے کہ قاضی مقلد کے حق مین ایک وجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہ بھی ہو سکتی ہے جسطرح
وجہ سابق بھی اسمین جاری ہے اور یہ مدعا نہین کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد مین ذکر کی گئی اسمین جاری
نہین اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہے جسمین
حاکم نے قضاء قاضی کو مقید ساتھ مذہب معین کے نہین کیا اور در صورت مقید کرنے کے تو بلا اختلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہین ہے پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھ وجہ مذکور کے صورت خلافیہ امام اور صاحبین مین سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہ فرماتے ہین کہ ذکر کرنا تقیید سلطان کا اس محل مین جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام
سے اتفاقاً ہے نہ یہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار شرح الوہبانیۃ المشہور ہو ان
القاضی لیس مجتہداً کقضاتنا لو حکم بمخالف مذہبہ عامداً لا ینفذ اتفاقاً و کذا ناسیا عندہما و لو قیدہ
السلطان بصحیح مذہبہ تقید بلا خلاف لکونہ معزولاً عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقید علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولاً عنہ انتہی چلپی
قلت و تقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم و الفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع و قال العلامۃ قاسم فی فتاواہ و لیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح ولا یعدل

عن الصحیح الا القصد غیر جمیل و الحکم لا ینفذ لان قضاءہ قضاء بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من
ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ قضاء المجتہد کما بیّن فی موضعہ وقال ابن غرس
واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتوی وقال صاحب البحر فی بعض رسائلہ
اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ قضاءہ بالقول الضعیف
ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القضاء قال وہو المختار للفتوی کما بسطہ المصنف فی فتاواہ
وغیرہ کذا ما نقلہ بعد اسطر من الملتقط انتہی ما فی حاشیۃ العلامۃ الشامی۔ اس جگہ منصفین کو
دیکھنا چاہیے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تقیید سلطان کو قید عدم نفاذ
حکم قاضی کی سمجھے اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر
اور صاحب درمختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ میں پس پشت ڈالے اور اہل حق
بیان کرنیوالے کو جو موافق انہی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان درازیاں کرے وہ
سفیہ محض اور متعصب صرف ہے یا نہیں **قال صاحب التنویر** اور کہا درمختار میں بیچ کتاب القضاء
کے الخ **قال مؤلف المعیار** شرنبلالی کے کلام میں الخ **اقول** ناظرین اس کتاب پر یہ امر واضح ہوگیا
ہوگا کہ مؤلف تنویر نے تنویر الحق میں جو نقل روایات محققین کیا ہے انہیں کہیں پر تحریف روایت اور
تغییر الفاظ نہیں کی بلکہ جہاں کہیں مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر ادعا تحریف کیا ہے وہاں پر
اوس میں قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار کا ثابت ہوا ہے [illegible] اور یہاں شبہ شرنبلالی کے
کلام میں اس جگہ لفظ قضی کا واقع ہے نہ لفظ نفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر میں غلطی کاتب سے
بجائے قضی کی جگہ لفظ نفتی کا لکھا گیا ہو پھر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر میں محل اعتراض نہیں دوسرے یہ کہ
مؤلف تنویر کو اس جگہ پر ضرورت تحریف کیا ہے حکم قاضی کا اور مفتی کا اس بات میں کہ خلاف
مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہیں برابر ہے پس اگر لفظ قضی ہوگا تو کیا مضرت ہے اور تحریف
کی کیا حاجت ہے وقد مر من تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف الاجماع اس سے
اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم کام ہے قاضی کا اور فتوی دینا کام ہے مفتی کا و قال فی
الدر المختار وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق بین المفتی والقاضی الا ان
المفتی مخبر عن الحکم والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع

انتہی وقال العلامۃ الشامی لافرق من حیث ان کلا منہما لایجوز لہ العمل بالقشہی بل علیہ
اتباع ما رجحوہ فی کل واقعۃ وان کان المفتی مخبرا والقاضی ملزما ولیس المراد حصر عدم الفرق
بینہما من کل وجہ فافہم انتہی اور یہ بات بھی ظاہر ہو چکی کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کی خلاف
مذہب اسکے فقط تقیید سلطان نہیں ہے اگر تقیید سلطان نہو جب بھی حکم قاضی کا
مخالف مذہب اسکے درست نہیں اور ذکر کرنا تقیید سلطان کا امر اتفاقی ہے نہ قید یہانتک
تمام ہوئی ادلہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچھ نزاع جو بیچ
روایت نوادر داؤد ابن رشید کی اور قول قاضی ابی عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے
باقی ہے اسکو ہم بتفصیل پیشتر بیان کر چکے حاجت اعادہ نہیں لہذا اب عنان قلم کو ادہر
پھیرتے ہیں اور سوا مذکورات سابق کے اور بھی چند روایات صریحہ جس سے ثابت ہوتا ہے وجوب
تقلید امام معین کا واسطے ملتزم تقلید کے سوا اعذار مذکورہ کی لکھتے ہیں۔ جانلو کہ مباحث سابقہ
میں روایات مبطلہ عدم تعیین تقلید کلیہ ۳۳ سے زیادہ گزر چکیں اکثر انمیں سے مثبت ہیں
تقلید علی التعیین کی اور بعض مبطل ہیں تقلید لا علی التعیین کی مطلقاً پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ
دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلاً عن القہستانی تیسری روایت ابی الفتح
البغدادی کی کتاب وصول سے چوتھی روایت امام قرطبی کی نقلاً عن علی القاری پانچوین
آیہ کریمہ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمَاءُ چھٹی آیہ کریمہ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ
ساتوین آیہ کریمہ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَہْدِہِمْ الآیہ آٹھوین آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَہْدِ الآیہ نوین
حدیث لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَۃَ لَہٗ وَلَا دِیْنَ لِمَنْ لَا عَہْدَ لَہٗ دسوین روایت ابن الہمام عن فتح القدیر
گیارہوین روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہوین روایت علامہ قاسم نقلاً
عن الشامی تیرہوین روایت ابن الغرس نقلاً عن الشامی چودہوین روایت صاحب بحر نقلاً
عن الشامی پندرہوین روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہوین روایت سراجیہ سترہوین روایت ابی بکر
جوزجانی اٹھارہوین روایت قنیہ انیسوین روایت رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسوین روایت
عقد الجید اکیسوین روایت تحصیل التعرف بائیسوین روایت شرح سفر السعادت تیئیسوین روایت
رسالہ دقفال چوبیسوین روایت فتاوی منیہ پچیسوین روایت نہر الفائق چھبیسوین روایت

مسقط ستائیسوین[۲۷] روایت میزان شعرانی اٹھائیسوین[۲۸] روایت علی خواص شعرانی انتیسوین[۲۹] روایت امام غزالی تیسوین[۳۰] روایت امام الحرمین اکتیسوین[۳۱] روایت ابن السمعانی بتیسوین[۳۲] روایت ہرابیسی تینتیسوین[۳۳] روایت فتاوی سبکی چونتیسوین[۳۴] روایت ابن حزم پینتیسوین[۳۵] روایت عقد فرید سمہودی چھتیسوین[۳۶] روایت جمع الجوامع للسیوطی سینتیسوین[۳۷] روایت ابن برہان ونووی اڑتیسوین[۳۸] روایت فتاوای خیریہ انتالیسوین[۳۹] روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی چالیسوین[۴۰] روایت رسالہ رفع الغشاء لصاحب البحر اکتالیسوین[۴۱] روایت تفسیر احمدی بیالیسوین[۴۲] روایت شرح تحریر بحر العلوم تینتالیسوین[۴۳] روایت جواہر الفتاوی کی اور سوا ان مذکورات کے اور بھی روایات کتب معتبرہ اور علماے ثقات کی ضمن اجوبہ مین گذر چکی ہین غالباً انظار ناظرین پر مخفی نرہینگی اب چوالیسوین[۴۴] روایت امام ابو المنصور ماتریدی کی جو امام معروف اور مستند ہین بیچ عقائد و فروع کے سنلوکہ وہ بیچ حق منتقل کے مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے فرماتے ہین کہ اُسکو اشد تعزیر دیجاے پینتالیسوین[۴۵] روایت علماے بخارا کی کہ اُنھون نے ابو حفص ابن عبد اللہ کو بجہت انتقال کے طرف مذہب شافعی کے تعزیر کی اور بلد سے نکالا چھیالیسوین[۴۶] روایت فتاوی نسفیہ کی کہ اسمین بسبب عراعات زن کے ثبات کو اوپر مذہب حنفی کے بہتر اور اولی فرمایا۔ سینتالیسوین[۴۷] روایت امام فخر الدین محمود بن محمد کی کہ اُنھون نے منتقل کو مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے ساقط القول والشہادۃ اور مبتدع اور ضال فرمایا اڑتالیسوین[۴۸] روایت ابو حفص کبیر بخاری کی جنھون نے منتقل پر تعزیر جاری کی نقل کیا ان سب روایتون کو فت[illegible] تاتارخانی مین اور بعض کو فتاوی حمادیہ مین اور تصریح تاتارخانی یہ ہے من ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر وحکی ان ابا حفص ابن عبد اللہ ابن ابی حفص الکبیر البخاری ارتحل الی مذہب الشافعی لکثرۃ الشفعویۃ فامر بالتعزیر والنفی عن البلدۃ وفی النسفیۃ سئل عن شفعوی صار حنفیا ثم اراد ان ینتقل الے مذہب الشافعی ہل لہ ذلک فقال الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر و اولی فاخرج الکلمۃ اقرب الی الالفۃ وارفق مما اجاب الامام ابو الحسن الماتریدی عن ہذہ المسئلۃ انہ یعزر ہذا البائس ثم عند اشد التعزیر حتی یترک المذہب الردی ویرجع الی المذہب السدید وفی جواہر الفتاوی قال حنفی انتقل الی مذہب الشافعی قال فخر الدین محمود بن محمد اگر این مرد عامی ست

ساقط القول والشہادۃ شود اگر از اہل علم ہست مبتدع وضال گردد وواجب ہست منع وزجر وی وحکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الرجل الا ان یترک مذہبہ لمذہب اصحاب الحدیث فیقرء خلف الامام و یرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک فاجابہ الی ذلک فزوجہ وقال الشیخ فی مجلس العامۃ بعد ماسئل عن ہذہ الحادثۃ وبعد ما طرق رأسہ وسکت النکاح جائز لکن اخاف علی ہذا الرجل ان یذہب ایمانہ وقت النزع فقیل لہ ولم ذاک قال لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لجیفۃ منتنۃ فاخذ مذہبا ہو عندہ لیس بحق افلا اخاف علی ایمانہ لاستخفافہ بدینہ ومذہبہ قال ولو ان رجلا من اہل الاجتہاد یری من مذہبہ فی مسئلۃ اوفی اکثر باجتہادہ ولما وضح لہ من دلیل الکتاب اوالسنۃ اوغیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما بل کان محمودا ماجورا فاما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ حتی ان رجلا فی عہد الشیخ ابی حفص الکبیر ترک مذہبہ وکان یقرء خلف الامام ویرفع یدیہ عند الرکوع ونحو ذلک فاخبر الشیخ بذلک فغضب الشیخ وعنف وامر السلطان حتی امر الجلاد بان یضربہ بالسیاط عند الصیارفۃ حتی دخل ناس علی الشیخ فشفعوا وتاب ووادخلوا علیہ فعرض علیہ مایجب عرضہ من باب الدین ثم خلی سبیلہ انتہی وہکذا فی فتاوی الحمادیۃ انچاسوین روایت منح کی کہا اسمین کہ اگر منتقل ہو کوئی سے اپنے مذہب کے بجہت سبب بے پروائی کے بیچ اعتقاد کے اور جرأت کی اوپر انتقال کے ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جسکی طرف اسکی طبیعت میلان کرے واسطے کسی غرض کے پس گواہی اسکی مقبول نہین قال العلامۃ الشامی فی باب الشہادات وفی آخر ہذا الباب من المنح وان انتقل الیہ لقلۃ مبالاتہ فی الاعتقاد والجرأۃ علی الانتقال من مذہب الی مذہب کما یتفق لہ ویمیل طبعہ الیہ لغرض یحصل لہ فانہ لا تقبل شہادتہ انتہی اور فتاوی جواہر الاخلاطی مین سے پچاسوین روایت یہ ہے کہ حنفی جو مذہب شافعی کیطرف منتقل ہوجاوے تو اسکو تعزیر کرنا چاہئے کما نقل عنہ

سے العالمگیری حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی اکانوین روایت فتاوی حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لدہر سے یہ ہی کہ قاضی مقلد جسوقت خلاف مذہب اپنے کی حکم کرے تو قضا اُسکی نافذ نہین وسئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضاءہ قال لا ینفذ قضاءہ وسالت عبدالرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال لا الا ان محمد رحمہ اللہ تعالی نص فی الجامع ان القاضی اذا اخطاء فقضی بخلاف مذہبہ واضافۃ الخطاء الیہ دلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ سے نقل کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتہ راے امام واحد کی جسکو اعلم سمجہتا ہی اور کسی چیز مین مخالفت اُسکی بہوای نفس درست نہین نزدیک ہمارے کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شئی بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہ روایت باونوین ہوئی اور بہی اسمین حمادی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنے کرکے ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چھوڑنا مذہب اپنے کا بجہت ہوائے نفسانی کے جائز نہین وبقیتہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہ روایت ترپنوین ہوئی اور چوونوین روایت ذخیرہ کی یہ ہی کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین جب نافذ ہوتا ہی کہ وہ قاضی مجتہد ہوا اور وہ حکم اُسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر کے اور عنقریب آتا ہی کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہین وعبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی روایۃ السیر الکبیر ویجیٔ انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچپنوین روایت فتاوی جواہر سے قہستانی مین بیچ باب علم قبول الشہادہ کر یہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جاوے تو اُسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو کلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

انتقل الی مذہب الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالماً کما فی اواخر الجواہر انتہی چھپنوین
روایت کشف اور شرح الطحاوی کی یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم
ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کامل ہوگا کما نقل القہستانی قبیل
باب الاشربۃ اعلم ان من جعل الحق متعدداً کالمعتزلۃ اثبت للعامی الخیار من کل مذہب ما یہوا
ومن جعل واحداً کعلمائنا الزم للعامی اماماً واحداً کما فی الکشف فلو اخذ من کل مذہب مباحہ
صار فاسقاً تاماً کما فی شرح الطحاوی للفقیہ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب الصلابۃ ای
اعتقاد کونہ حقاً وصواباً کما فی الجواہر انتہی ستاونوین روایت الفیۃ عبد الدائم برماوی شافعی
کے جو شاگرد رشید ہین علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہین لامع صحیح شرح جامع صحیح کے
اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین مین مدح انکی اور الفیہ انکی کے
لکھی ہے منجملہ اسکے یہ ہے والفیۂ دارد در اصول فقہ کہ در نہایت جودت وخوبی واقع شدہ
ونثل متقدمین بہم رسیدہ تصریح کلام انکی کی یہ ہے ومن من العوام کان عملا ✤ بانہ مجتہد
قد حصلا ✤ لیس لہ عنہ رجوع ویجب ✤ للعاجز التزام مذہب نصب ✤ معیناً یعتقد الرجحانا ✤
فیہ کذا مساویاً ان کانا ✤ ولیس جائز تتبع الرخص ✤ فانہ کلعب اذ لم یخص ✤ انتہی اٹھاونوین روایت
امام غزالی کی ربع ثانی احیا مین بیچ باب امر بالمعروف کے یہ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام معین
اپنے کا واجب ہے اور مخالفت اسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علما محصلین کے ولفتہ
لو رای الشافعی شافعیاً یشرب النبیذ وینکح بلا ولی ویطأ زوجتہ وہذا فی محل النظر والاظہر
ان لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد
غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ
بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فاذن
مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکراً بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ انتہی اور روایت انسٹھوین
کیمیائے سعادت کی یہ ہے کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنے کی عمل کرے تو یہ حرام
ہے اور وہ شخص عاصی ہے کما قال اتفاق محصلانست کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد
صاحب مذہب خود کار کند او عاصی است پس این حقیقت حرام است وہر کہ در قبلہ اجتہاد روبجہتی کند

پشت بآنجانب کند و نماز گزار و عاصی بود اگرچہ دیگران پندارند کہ او مصیبست و آنکہ میگوید روا باشد کہ ہر کسی مذہب ہر کہ خواہد فرا گیرد سخن بیہودہ است اعتماد را نشاید و بلکہ ہر کسی مکلف ست بآنکہ بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد کہ مثلا شافعی فاضل ترست او را در مخالفت وی ہیچ عذری نبود جز مجرد شہوت انتہی روایت ساٹھوین یہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقلید مذہب معین سے پہنچ جاتا ہے کمالات ولایت کو پھر پاتا ہے ماخذ احکام امام کو تو اسوقت تقلید مذہب معین سے چھوٹ جاتا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی فی میزانہ عن الفتوحات المکیۃ وکلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ وغیرہ من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیدا بمذہب واحد لا یری غیرہ فلا بد ان ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یری اقوال جمیع الائمۃ تغترف من بحر واحد فینفک عنہ التقیید بمذہب ضرورۃ ویحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی اسٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہ کہ جو لوگ مخالف مذہب امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سے یہ بات نہین ہے کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دیوے ونصہ فی المیزان فان قال قائل فکیف صح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہ مقلدین ومن شان المقلد ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کمحمد وابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر وابن القاسم واشہب والمزنی وابن شریح فہؤلاء کلہم وان افتوا الناس بما لم یصرح بہ امامہم فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی باسٹھوین روایت یہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ عقد الجید مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کے ہو تو اسکو مخالفت اُس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر ویتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف انتہی روایت ترسٹھوین یہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ سالہ جواب الاسئلۃ العشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتونکے جائز نہین اوسمین

٢٥٤

پھر یہ بھی شرط ہے کہ تلفیق مین مبتلا نہو عبارت انکی یہ ہے اگر حنفی المذہب بمذہب شافعی
عمل نماید در بعض احکام بیکے از سہ وجہ جائز ست اول اینکہ دلائل کتاب و سنت نظر او در ان مسئلہ مذہب
شافعی را ترجیح دہد دوم اینکہ در ضیقے مبتلا شود کہ گزارہ بدون اتباع مذہب شافعی نماند سوم اینکہ
شخصی باشد صاحب تقوی و ورع و او را عمل باحتیاط نظر افتد و احتیاط در مذہب شافعی باشد لکن در ہر
ہر سہ وجہ شرط دیگر ہم ہست و آن اینست کہ تلفیق واقع نشود یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود کہ
در ہر دو مذہب روا نباشد مانند آنکہ فصد را ناقض وضو نداند باز بہمان وضو نماز عقب امام بی قراۃ فاتحہ بگزارد کہ
در ہیچ مذہب روا نباشد وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی و اگر سوای این وجوہ ثلثہ ترک
اقتدای حنفی نمودہ اقتدا بشافعی نماید یا بہیچ کس بکردہ قریب بحرام ست زیرا کہ لعبت در دین انتہی چوتھین
روایت رسالہ مبدء و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالی عنہ کی کہ فرماتے ہین نقل کرنا مذہب
اپنے سے طرف دوسرے مذہب کے الحاد ہی یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے
تو وہ ملحد ہے و کلامہ مدتی آرزو می داشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراۃ فاتحہ
نمودہ آید اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراۃ میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت میشمرد
و آخر الامر اللہ تعالی ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است حقیقت مذہب حنفی در ترک
قراۃ ماموم ظاہر ساخت و قراۃ حکمی از قراۃ حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود انتہی روایت پانچوین
یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات مین بیچ مکتوب سیصد و دوازدہم کے فرماتے
ہین کہ ہم مقلدونکو چھوڑنا مذہب اپنی کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہین ہرگاہ در روایات
معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ و عقد نہی کنند
و آنرا ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارہ
نمائیم و بفتاوای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی روایت چھٹوین
روایت نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ انہین قاضی مقلد کے لیئے حکم کرنا خلاف مذہب اسکی کو
تجویز نہین کیا ناسیا ہو یا عامدا کما قال و ادعی فی البحران المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ بروایۃ ضعیفۃ
او بقول ضعیف نفذ و اقوی تمسک بہ ما فی البزازیہ اذا لم یکن القاضی مجتہدا و قضی بالفتوی علی
خلاف مذہبہ نفذ و لیس لغیرہ نقضہ و لہ نقضہ کذا عن محمد و قال الثانی لیس لہ نقضہ و ما فی الفتح یعول

علیہ فی المذہب وما فی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہما اذ قصاری الامران ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقدمر عنہما فی المجتہد انہ لاینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی سینتیسوین روایت مبسوط کی کہا اسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہین ہے عبارت یہ ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا وسیط اڑتیسوین روایت فتاوی تاتارخانیہ کی کتاب القضا مین جسکا حاصل یہ ہے کہ جسوقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہون تو پہر مخالفت اُنکی جائز نہین کما قال وان لم یجد العمل اجماع من بعدہم وکان فیہ الاتفاق بین اصحابنا ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برأیہ لان الحق لایعدوہم انتہی مختصرًا بقدر الحاجۃ اب کہانتک روایات نقل کرین متدین منصف کے لیے اڑتیس روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض شتباہات جو معانی اور محامل روایات مذکورہ مین قلیل الفہم کو لاحق ہوتا چاہتا ہے کہ تفاصیل کلام سابق مین اُسکو دفع کرے ہمنے اس جہت سے کہ تفصیل کلام پیشتر بخوبی کردی ہے اسجگہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکہا یہانسے مبحث ثالث مین جو بیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اوپر مسائل جزئیہ امام ابی حنیفہ کے شروع کرتے ہین **قال صاحب التنویر** شبہہ کرتے ہین بانیطور الخ **قال مولف المعیار** اول تو یہ تمام حدیثین حدیث قلتین کے معارض ہی نہین الخ **اقول بفضل اللہ سبحانہ وتوفیقہ احول وصول**

مولف تنویر الحق نے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ سے یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث آخر ابی داؤد کا پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ رح کس حدیث سے سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریر الشبہہ جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سے نیند سے تو داخل نکرے ہاتہ اپنے پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دہو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے مین ہاتہ اسکا موضع نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہو گیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جایگا تو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کردیتا ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل یؤثر فیہ النجاسۃ وان لم یغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لاصحابنا فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یغیرہ والا لایکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہ جو مولف

نے کہا کہ حدیث اذا استیقظ اور حدیث اذا ولغ مین حکم باسن کے پانی کا ہی نہ عام پانی کا یعنی پانی
بقدر قلتین کے اگر حوض مین ہو تو وہ مورد ان دونون حدیثون کا نہین انتہی متوجہ نہین اسلئے کہ ان دونون حدیثون مین حکم غسل ایدی
کا بیان کیا اور اُسکی ضمن مین یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ پانی قلیل ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے خواہ باسن مین ہو
یا اور کہین حوض یا برکہ منع تنجیس مین کیا دخل رکھتا ہی مثلاً بناءً علی مذہب الشافعی ہم پوچھتے ہین کہ اگر مقدار قلتین سے کمتر پانی
جسکو برتن مین فرض کرو اور انکی مذہب مین وہ ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جائے اب اُسی مقدار پانی کو
حوض مین فرض کرو پھر اُسمین وقوع نجاست ہو تو بر تقدیر ہونے اُن احادیث کی بیچ حق پانی باسن کے
چاہیے کہ ان احادیث سے وہ پانی نجس نہو اور حال یہ ہی کہ علماء شافعیہ انہین احادیث سے حکم تنجیس اُسکی کا ساتھ وقوع
نجاست کے مطلقاً فرماتے ہین خواہ برتن مین ہو یا حوض مین پس معلوم ہوا کہ حوض و برکہ کو کچھ دخل منع نجاست
مین نہین قال الکرمانی فی شرح الصحیح البخاری تحت حدیث المستیقظ وفی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ
النجاسۃ وان قلت غیرت حالہ لان الذی تعلق الید من النجاسۃ من حیث لا یری قلیل انتہی وقال الامام النووی فیہ
دلالۃ علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت ولم تغیرہ فانہا تنجسہ لان الذی تعلق الید ولا یری
قلیل جدا وکانت عادتہم استعمال الاوانی الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربہا انتہی یعنی یہ بات جو ہمنے
حدیث سے مستفاد کی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے یہ اس سبب سے کہ ظروف مستعملہ
عرب کا پانی جسکی تنجیس کے احتمال سے حکم غسل یدین کا کیا ہی بحسب عادت کے قلتین سے کم ہوا کرتا تھا اس سبب سے
ہمکو معلوم ہوا کہ یہ حکم پانی قلیل کا ہی بہ نسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونون مساوی ہین حکم مذکور مین اور یہ جو مذہب شافعی
کہ جب پانی مقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہین ہوتا اور مستند اُنکا حدیث قلتین ہی اسمین بھی تخصیص ہونے
پانی کی بیچ برکہ اور حوض کی نہین ہے چاہی حوض مین ہو یا باسن مین دونومین بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا
کہ دونون حدیثونمین یعنی حدیث قلتین اور حدیث مستیقظ مین تخصیص حوض اور برتن کی تراشیدہ خیال اور سودائے محال
بلا دلیل منقول اور حجت معقول ہی اور یہ بات پہلی گذر چکی ہی کہ نصوص قرآن اور حدیث مین اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے
نہ خصوص مورد کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باسن کا ہی اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہی موجب
تخصیص حکم کو ساتھ موردین کے نہین ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھ حدیث مستیقظ کی اوپر تنجیس پانی
کمتر قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتھ حدیث قلتین کے مطلقاً کس طرح صحیح ہوگا
اور نیز یہ کہ ہم کہتے ہین کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تھا کما ورد فی روایۃ ابی داود عن ابن عمر سمعت

رسول اللہ صلعم سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شئ پس بر تقدیر تاثیر مورد کی بیچ تخصیص حکم کی چاہیے کہ حوض
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز ناپاک نہو وہو خلاف مذہبہم وخلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ میں
ذکر ہی باسن کی پانی کا اسکا سبب یہ ہے کہ عادت رکھنی پانی کی بیچ باسنون کی تھی لہذا نام اسکا لیا اور
حکم مطلق ہی پس سقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کی ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے
بیان کرنا مستندات حنفیہ کا ہی بیچ حکم تنجیس قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے
نہوگا پس جسجگہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اب
محل مین شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سی بیمحل ہی اور یہ جو مؤلف معیار نے
نووی سی نقل کیا کہ عادت عرب یہ تھی کہ چھوٹی باسنونمین استعمال پانی کا رکھتی تھی اور وہ باسن قلتین سے کم
ہوتے تھے صحیح او مسلم ہی لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلئے کہ بیان عادت عرب باعث ہے ذکر باسن کا
نہ موجب تخصیص حکم کا اور یہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی تقریر اعتراض وجواب بانعربی مین
کرتا ہی اسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ اناء جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہی عام ہی بڑی اور چھوٹی سے پس
تخصیص کرنا ساتہ چھوٹی باسن کے غلط ہی پھر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم اناء کا نہین تسلیم کرتی اسواسطی کہ الف
ولام جو داخل ہی اوپر اسکی واسطے عہد خارجی کے ہی اور مسلم مین لکھا ہی کہ اسم جنس اسیطور پر ہی اس حیثیت سے
کہ اسمین عہد نہین ہی پھر اگر کوئی کہی کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کے کیا ہی تو ہم کہین گے کہ عہد خارجی اصل ہی
جبتک کوئی قرینہ سوا اسکی مقتضی عموم نہو جیسے توضیح وتلویح اور مخلی مین مرقوم ہی اور اس محل مین کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہی انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر اناء کی واسطی عہد خارجی کے
نہین ہوسکتا اسواسطی کہ شرط عہد خارجی کی یہ ہی کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سی اشارہ
کیا گیا ہی معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے
قال العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالی رب انی

نَذَرْتُ مَا فِيْ بَطْنِيْ مُحَرَّرًا فان لفظہ وان کان عاما یعم الذکور والاناث لکن التحریر وہو العتق
الولد لخدمة بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث وہو مسند الیہ فقد استغنی عن تقدم ذکرہ لعلم المخاطب
بہ بالقرائن نحو خرج الامیر اذا لم یکن فی البلد الا امیر واحد وکقولک لمن دخل البیت اغلق الباب انتہی مع
بعض الاختصار وقال محشیہ المولوی عبد الحکیم وہذا التقدم شرط لصحة استعمالہ کما فی المضمر الغائب الا انہ قرینة
کما دہم انتہی پس بمقتضای تحقیق علماء عربیت کے اور نیز تحقیق علمای اصول کے کما سیجی لینا عہد خارجی کا
بغیر تقدم ذکر کے صراحة یا کنایة یا حکما ممکن نہین اور حدیث مذکور مین کسیطرح ذکر انا کا پیشتر نہین ہی اور
عادت استعمال اوانی صغیرہ کی قرینہ ذکر حکمی اور علم مخاطبین کا نہین ہو سکتی اسواسطے کہ اس تقدیر پر جتنی الف لام
کلام شارع مین داخل ہونگے اور پر اجناس کے وہ اجناس جو مورد ہین حکم شارع کے بجہت قرینہ عادت کے سبب واسطے عہد
خارجی کی ہو جائینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین تمامہ اٹھ جائیگا مثلا آیہ کریمہ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبٰوا مین بسبب قرینہ عادت کی چاہیئے کہ حلت اُن بیعون کی ہو جو عادت عرب مین مروج نہین ہین
مثل بلا اسم اور منابذہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بہی اُسی ربا کی ہو جو معتاد تہا بین العرب نہ عام
اور یہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مین حکم نکاح اُن ہین
عورتون کا ہوگا جنسے عادت نکاح تہی نہ مطلقا وہو ایضا باطل وعلی ہذا القیاس تمامی نصوص قرآن و حدیث کو
سمجہنا چاہیئے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع مین اصل یہ ہی کہ لام کو واسطے
استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مولف معیار کا
لام داخلہ علی الانا کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر قلت علم وتدبر کے اور یہ جو مولف مسلم سے نقل کرتا ہی واسم
الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس بہی الفاظ عام مین سے ہے جسجگہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار نہین
کلام تو اسمین ہے کہ اسجگہ عہد نہین بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلا شبہ عموم نہ لیا جائیگا
اور یہ جو توضیح وتلویح سے نقل کرتا ہی کہ اصل لام مین عہد خارجی ہی جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم یہ جب
اصل ہی کہ پہلے ذکر مدخول اسکی کا ہوا ہو صریحًا یا کنایةً یا بقرائن خارجیہ ذہن مخاطب مین متعین ومعلوم ہو
اور حدیث مذکور مین نہ ذکر انا ہی اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہو سکی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ
لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدةً جدیدةً وکون الذکر سابقًا قرینةً علیہ ثم الراجح الاستغراق
للاکثریة فی موارد الاستعمال خصوصًا فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ مین جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول ہی سابقا موجود نہوا تو لینا اسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا و فیہ المدعا دوسرے
یہ کہ اختیار راجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کی اگر ہے تو موافق اصطلاح علماے عربیت کے ہی نہ موافق
جمہور اصولیین کی اور ائمہ اربعہ کی انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃ مفید استغراق ہی جسطرح بغیر لام
حقیقۃ مفید ہی ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فی شرحہ للمسلم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ
الشافعیۃ والمالکیۃ ایضا علی ما ہو الظاہر علی ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ
بدونہ للفرد المبہم انتہی۔ اور یہ جو مؤلف علاوہ مین کہتا ہے کہ تم اگر انا کو عام کہو گے تو اس تقدیر پہ
کلام تمہارا تمہین پہ حجت ہو جائیگا اسلئے کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے
چاہیے کہ اس تقدیر پہ نجس ہو جاے اور وجود ایسے انا کا عقلا محال نہیں انتہی جواب اسکا یہ ہے
کہ وجود ایسے بڑے انا کا اگرچہ عقلا محال نہین لیکن بحسب عادت کی محال ہی پس بجہت استحالہ عادیہ کے
افراد انا سی خارج ہوگا عقلا جسطرح صبی اور مجنون عقلا خطابات شرع سی خارج ہین قال فی التوضیح ثم ای
التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شئ یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیا یہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکے حال مین وارد ہے
خلق الماء طہورا لا ینجسہ شئ کما قال الزیلعی فی استدلال مالک خلق الماء طہورا لا ینجسہ شئ الا ما غیر طعمہ الخ
ولنا ما روینا وما رواہ محمول علی الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہ جاریا فی البساتین انتہی
اور حدیث لا یبولن الخ بھی دلالت کرتی ہی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہ امر مسلم ہی کہ ماء دائم جو مذکور ہی
حدیث لا یبولن الخ مین اپنے عموم پر نہین ہی اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہی وہ اس سے خارج ہی
لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سی قابل قبول نہین کما سیجی
تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فی فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم
علی اختلافہم فی حد القلیل پس یہ حدیث اگرچہ بہ نسبت ماء کثیر کے اپنے عموم پر باقی نرہی لیکن یہ کیونکر
معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کی ساتہ حدیث قلتین کے کیا جاوے
تو جواب اسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہی تو وہ معرض بیان مین نہین آئی
جب مذکور ہو تو دیکہا جاوے قال العلامۃ الحلبی فی شرحہ الکبیر للمنیہ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم وہو جنب وفی نسخۃ ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم بالم یصر فی حکم الجاری بعدم الخلوص

الی غیر محل النجاسة او فی حکم البحر فی عدم تحرک احد طرفیه بتحرک الآخر انتہے قال مؤلف المعیار
اور حدیث نزح زمزم کی دو وجہ سے معارض قلتین کی نہین ہو سکتی الخ اقول یہہ جو مؤلف معیار
امام شافعی سی نقل کرتا ہے کہ ہمکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سی معلوم نہین اور حال
یہہ ہی کہ زمزم ہماری پاس ہی اور نقل کرتا ہی سفیان ابن عیینہ سے کہ مین ستر برس مکہ مین رہا اور مین نے کسی
بڑے یا چھوٹے سے نہین سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلامہ دلیل اوپر ضعف یا بطلان خبر
زمزم کی نہین ہو سکتا اسواسطے کہ دین اللہ مین کہین مدار صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ
کو نہین گروانا پس انکی نجاننے سی خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اُس خبر کی ثقات اور معتبر ہون
اور یہہ امر اوپر ماہرین علم حدیث و تواریخ کی مخفی نہین کہ ہزارون احادیث بعض صحابہ سے مروی ہین اور بڑے
بڑے اصحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالی عنہ کی اور مثل حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے اُسمین اپنا عدم
علم بیان فرماتی ہین اور باینہمہ وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سی باوجود توثق روات
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہین ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض صحابہ کا
دلیل ضعف اور بطلان حدیث کا دین اللہ مین نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل
ضعف اور بطلان ہوگا اور سوچو تو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کی قریب ڈیڑھ سو برس کے
فاصلہ تھا پس امام شافعی کو بعد ۱۵۰ برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور اُنکی عدم علم سے
کیونکر وہ خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر واما فتوی ابن عباس فرواہا الدارقطنی
عن ابن سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان ینزح وہو مرسل
فان ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہا ابن ابی شیبة عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو سند صحیح
ورواہا الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء
ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماءہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین
تجری من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ بہ فی الامام وما نقل عن
ابن عیینة انا بمکة منذ سبعین سنة لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم
وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء
ویترکہ وان کان قد فعل فلنجاسة ظہرت علی وجہ الماء او للتنظیف فدفع بان عدم علمہما لا یصلح



دلیلاً فی دین اللہ تعالی و روایۃ ابن عباسؓ فی ذلک کعلمک انت بہ فلما قلت بحسب ما دون القلتین لدلیل آخر وقع عندک لا یستبعد مثلہ عن ابن عباسؓ و الظاہر من السوق و لفظ القائل مات فامر بنزحہا انہ للموت لا للنجاسۃ اخری علی ان عندک ایضا لا ینزح للنجاسۃ ثم ان بینہما و بین ذلک الحدیث قریب من مائۃ و خمسین سنۃ فکان اخبار من ادرک الواقعۃ و اثبتہا اولی من عدم علم غیرہ و قول النووی کیف یصل ہذا الخبر الی اہل الکوفۃ و یجہلہ اہل مکۃ استبعاد بعد وضوح الطریق و معارض بقول الشافعی لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحیحۃ منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذہب الیہ کوفیا کان او بصریا او شامیا فہلا قال کیف یصل ہذا الخبر الی اولئک و یجہلہ اہل الحرمین وہذا لان الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتشرت فی البلاد خصوصا العراق قال العجلی فی تاریخہ نزل الکوفۃ الف و خمسمائۃ من الصحابۃ و نزل قرقیسیا ستمائۃ انتہی علاوہ یہہ ہی کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہی اسکا انکار کسی صحابی کی باوجود کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہہ حکم اجماعی ہو گیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاوے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاندین شافعیہ اسکو نقل کرتے قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیا وقع فی بیر زمزم فمات فیہا فامر ابن عباسؓ ابن الزبیر فاخرج و امر اسہا ان تنزح قال فغلبہم عین جاءتہم من الرکن فامر بہا فدست بالقباطی و المطارف حتی نزحوہا فلما نزحوہا انفجرت علیہم و الصحابۃ متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعا انتہی اور بلا شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہی ابن سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہی اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے نہیں ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک اور اسیطرح نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو انکے بعد ہین راس مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہی قال الشیخ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر و قال مالک فی المشہور عنہ انہ صحیح و ابو حنیفۃ و طائفۃ من اصحابہما و غیرہم من ائمۃ العلماء کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح محتج بہ بل حکی ابن جریر اجماع التابعین بأسرہم علی قبولہ و انہ لم یأت عنہم انکارہ و لا عن واحد من الائمۃ بعدہم الی راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا من الشارع صلی اللہ علیہ و سلم بالخیریۃ و بالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علی المسند معللا بان من اسند فقد احالک و من ارسل فقد تکفل لک انتہی و قال العلامۃ ابن الاثیر فی مقدمۃ جامع الاصول الناس فی قبول المراسیل مختلفون فذہب ابو حنیفۃ و مالک

ابن انس و ابراہیم النخعی و حماد بن ابی سلیمان و ابو یوسف و محمد بن الحسن و من بعدہم من ائمۃ الکوفۃ الی
ان المراسیل مقبولۃ محتج بہا عندہم انتہی پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا لازم
ہوگا اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلیے کہ
موافق اس اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما
قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر و الخطیب و ابن البر و غیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی
ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل و المعضل و المعلق انتہی بقدر الحاجۃ بلکہ یہہ حدیث روایت ابن
ابی شیبہ اور روایت طحاوی مین صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام و رواہ ابن ابی شیبۃ
عن ہشیم عن عطاء و ہو سند صحیح و رواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا
ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا الخ لیس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی
کہ یہہ حدیث ان دونوں روایتوں مین سند صحیح و متصل رکہتی ہے پس نزدیک کسی کے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل
رد نہوئی سوا امام شافعی کے اور انکے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلیے
کہ وہ خود فرماتے ہین کہ حدیث مرسل جسوقت اعتضاد پالیوے ساتہہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا
مسند تو مقبول اور محتج بہ ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر و قال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر
یباین الطریق الاولی مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین یعنی ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ
دین کے مقبول اور محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوے یہہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہما ہین
تو کچہہ مضرت نہین اسلیے کہ روایت حدیث مذکور کی انہین پر منحصر نہین ہے اور یہہ جو مولف کہتا ہے کہ
فتوی منقول ابن عباس کا علی تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر قلتین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث موقوف
موقوف کو حجت نہین گردانتے اور آپسمین ان دونونکو معارض نہین مانتے انتہی حاصلہ عجب
بات ہے کہین اہل اصول نے یہہ نہین کہا بلکہ تمام اہل اصول یہہ لکہتے ہین کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ و سلم جو
اخبار آحاد سے ہے اگر اسکے راوی سے بہت حدیثین مروی ہون اور وہ معروف ہو ساتہہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ
اور عبادلہ ثلثہ تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بہی قیاس کو ترجیح
دیتے ہین اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہین لیکن معروف فی الروایۃ ہے جیسے ابو ہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی انکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

کے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا ہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایۃ نہین بلکہ ایک دو
حدیثین اُس سے مروی ہین پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اُسکی گواہی دی یا
طعنہ سے سکوت کیا تو اُسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایۃ کے ہی اور اگر بعض نے سکوت کیا اور
بعض نے طعنہ تو درصورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے
اُسکے راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اُسکی ہرگز قابل حجت نہین قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ
واما مجہول ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عباس وعبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ
وابی موسی الاشعری وعائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم وحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ وحکی عن مالک
رضی اللہ عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس العلۃ محتملۃ وہی الاصل
وایضا او اثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی
ہریرۃ وانس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکنہ
ان خالف جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما
المجہول فان روی عنہ السلف وشہدوا لہ بالصحۃ لحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد
النقل فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ یقبل
ان وافق قیاسا کحدیث معقل بن سنان فی بروع مات عنہا زوجہا بلال بن مرۃ وما سمی لہا مہرا
وما دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود وردہ علی رضی اللہ تعالی عنہما وقد
روی عنہ الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی رح لما خالف القیاس عندہ وان ردہ الکل
فہو مستنکر لا یعمل بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا
فردہ عمر وغیرہ من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علی العموم یہہ کہنا
ہی کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے اور شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہین با آنکہ ساتھہ اجوبہ معقول کے مدفوع ہین ہمکو مضر نہین اسلیئے
کہ مقصود ہمارا تو یہہ ہی کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اوپر حدیث موقوف کی طرف اہل اصول
کے غلط ہی اب اگر کلام اہل اصول بالفرض مخدوش بھی ہو تو ہو مذہب اُنکا تو قرار پایا اگرچہ اُنہون نے

بفرض المحال غلط ہی کہا اور غرض مؤلف تنویر کی نقل کرنے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ
تعالی عنہما کی یہہ ہی کہ خبر قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہما سے ممکن تہا کہ اسکو ترک کر کے اپنی اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید یہہ حدیث ان دونون
صاحبونکو نہ پہنچی ہو باآنکہ یہہ امر شان ان دونو حضرات سی بعید تر ہی اسلئے کہ یہہ دونون صاحب مجتہد مطلق
اور کثیر العلم تہے اور آیات اور احادیث احکام کا پہونچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور شرط اجتہاد ہی کما ذکر
فی کتب الاصول وجہ آخر سی مدفوع ہی اسلئے کہ بالفرض ان دونو صاحبونکو یہہ حدیث نہین پہونچی تہی تو
اور صحابہ کرام جو ہزارون اُس زمانہ مین اور وقت فتوی نزح زمزم کی مکہ مین حاضر اور موجود تہی انکو تو پہونچی
تہی پہر اُنمین سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیون نکیا اور یہہ ممکن نہین کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح
کے جو قابل احتجاج ہی صحابہ کرام کو معلوم ہوا اور کوئی اُنمین سی انکار اُسکا کبہی نکرے ایسی مداہنت
فی الدین صحابہ مین نہین ہو سکتی اسی نظر سی زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس و ابن الزبیر رضی اللہ
تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا ہی وقد مر تصحیح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم و فہم ان صحابہ کا مؤلف
معیار ومن تحذو حذوہ سی کم نہ تہا پس کمال افسوس ہے مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا
اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عامل
بالصحیح ہوئی اور یہہ ایک کلام مجمل صاحب بحر الرائق کا نقل کیا ہی وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی
غیرہ انتہی معلوم نہین کہ کون سی محل مین صاحب بحر نے یہہ کہا ہی اور غیر سی مراد کیا لیا ہی جبتک اسکا محل
صحیح نہ نکالا جاے اور عموم پر باقی رکہا جاوے تو سراسر غلط ہی اسلئے کہ قرآن شریف بہی غیر کلام نبوی ہی اور
اجماع قطعی صحابہ کرام بہی غیر کلام نبوی ہی اور انپر حدیث کو مطلقا ترجیح اور تقدیم نہین اور بہی تمام حدیثین
بہت ہین بعض انمین سی قابل قبول ہین اور بعض نہین پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور ترجیح بہ ہونیکا بہی نہین
کر سکتی حکم تقدیم علی الغیر کیسی کر سکین گے وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور ترجیح بہ ہونی
حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہی جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور حدیث قلتین ہماری
نظر مین صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ محمل اسکا جدا اور محمل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما او حدیث مستیقظ
اور حدیث لا یبولن الخ کا علحدہ علحدہ نکالتے ہماری نزدیک تو حدیث قلتین کو لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ
کی اصلا نہین اسلئے کہ تعارض بغیر مساواۃ کے نہین ہو سکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کے اور اضطراب فی المتن

والاسناد کی مساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فی المنار فرکن المعارضة تقابل الحجتین علی السواء الاتحد
لاصدیہما علی الآخر فی الذاتِ والصفةِ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکی کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث
مذکورہ مین کالعدم ہے اور کلام منقول نخبة الفکر اور شرح اُسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث
قلتین کو صلاحیت تعارض نہوئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو مبنی ہی اوپر تقابل اور
تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سی ہم تعیین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوئے
والاصور توفیق جسکو مؤلف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجھا ہی لائق التفات واصغا نہین ہین اور یہہ جو
مؤلف امام شافعی سی نقل کرتا ہی جواب فتوی نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سی روایت
کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتی پس یکھتا ہی تو کہ
ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پھر اسکو چھوڑتی ہین اور بھی روایت
کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سی کہ وہ دفع کرتا تھا جیفہ کو اور روایت
کرتی ہین انسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر انمین کوئی روایت بھی صحیح ہی تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ
پانی زمزم کا بجہت گرنی زنجی کے نہین کھینچا گیا اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو بجہت تنظیف کی تھا انتہی ترجمہ
کلامہ ملخصا عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر
معنی پر اسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہی کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اُسکے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا
ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اُسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اُس راوی کا جو عدل اور ثقہ
اور مجتہد خصوصًا صحابی جلیل القدر ہی صریح دال ہی اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتھہ کسی وجہ معقول کی
قابل ترک ہی اور یہہ بھی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اُسکی سی باطل کیا جاوی ساتھہ
ذکر روایت اُس حدیث کی معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شئی امام
شافعی کے نزدیک بھی صحیح ہی پھر باوجود علم صحت حدیث کی شافعی اسکی مخالفت کیون کرتے ہین اور
فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سی ساتھہ وقوع نجاست قلیلہ کی نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی
کی معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بھی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے
بیان کر دینگی قال العلامة المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی
ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شئی ثم یترکہ واکان قد فعل فلنجاسة ظہرت علی وجہ الماء او

للتنظيف فدفع بان عدم علمهما لا يصلح دليلا في دين الله تعالى ورواية ابن عباس في ذلك

تعلمك انت به فكما قلت بنجس ما دون القلتين لدليل آخر وقع عندك لا يستبعد عن ابن عباس مثله

انتهى مختصراً اور قدم مستوفی قبل اور مجرد قول شاہ ولی اللہ کا کہ فلانی حدیث کی صحت محدثین کی نزدیک

ثابت نہین برہان شرعی نہین ہی کہ تسلیم کیجاوے ہمنے اسمار کبار محدثین کی جنہوں نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی

روایت طحاوی اور روایت ابن ابی شیبہ سی نقل کردی اور بہی بعض متعلقات اسکی عنقریب آتی ہین

پس ظاہر ہوا یہ امر کہ علم شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت صحیحہ اس حدیث کو نہین پونہچا اور نہ کبہی ایسی بات

نفرماتی اور ہر مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہین کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام

زفر اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ

کا علم اور تنقید احادیث شاہ ولی اللہ سی کم نتہا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے

اثر ابن الزبیر کا بیچ باب گرنے زنجی کی اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہی کے اور نخعی اور شعبی کا

بیچ باب بلی کے نہین ہی اس قسم سے کہ گواہی دین محدثین اسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہین اسلیے

کہ مقابل مین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سنی جائی اور حدیث قلتین کو

اثبت کہنا بنسبت ان آثار کی یہہ بہی مجرد تقول ہی جس جگہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اسجگہ ہم

ضعف اور ابہام اسکا وجوہ صریحہ سی کہولین گے اور انشاء اللہ تعالی ماہیت دعوی تثبیت کہلجائیگی

اور وہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ

بعض یہہ کہتے ہین کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کی بعد ذکر کرنے موت زنجی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اس

باتکو کہ علت امر کی واسطے نزح کے موت زنجی تہی نہ امر آخر جیسے کہ بیچ قول مشہور کی زنی ماعز فرجم وسہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پہر اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہین ہی یعنی سب جگہ

یہہ امر جاری نہین ہی اسواسطے کہ حدیث حجیفہ مین وارد ہی خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ

بالبطحاء فتوضأ رواہ الشیخان پس دیکہو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہیں ہی انتہی

ترجمہ حاصل اسکا یہہ ہی کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ

نزح زمزم کا واسطے تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب مرنے زنگی کے جواب یون فرمایا کہ

سوق عبارت اس محل مین اسبابکو چاہتا ہی کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطی ترتب معلول کے ہی اوپر علت کے

جیسے کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ فسجد یعنی
رجم بسبب زنا کی اور سجدہ بسبب سہو کی واقع ہوا پس معنی اس کلام کہ ان حبشیا وقع فی زمزم فمات
فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماءہا الخ یہہ ہونگی کہ بسبب مرنی حبشی کی زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالی عنہ نی حکم نکالنے پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تنظیف کے تہا
سراسر منافی ہی سوق اور تبادر کی اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کی
نکالے جاوینگی تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہوجائینگی مثلا کسی ذکہا
بعت منک ہذا العبد پس کہا خریدنیوالے نی فہو حر تو فقہا اور اصولیین اسجگہ کہتی ہین کہ یہہ فہو حر
ساتہہ حرف فا کی کہنا دلالت کرتاہی اوپر قبول کرلینے بیع کی اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی
واسطے ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہوسکتا
حریت اعتاق تو موقوف ہی اوپر ملک معتِق کی اور ملک معتق کی عبد مذکور مین بغیر قبول کرلینی بیع کی نہین
ہوسکتی اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہان نکالتی ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد
فقال الآخر فہو حر یکون قبولا بخلاف ہو حر انتہی اب اگر اس محل مین کہا جاوی کہ حرف فا واسطی مجرد تعقیب ذکری
کے ہی نہ واسطی ترتب اعتاق کے اوپر ملک کی جو ساتہہ قبول بیع کی حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو
ہوجائیگا اور نزدیک علماے اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام محتمل
اس تاویل کا نہین ہی اسیطرح احکام کثیرہ مین ہمنی بخوف طوالت ذکر انکا طی کیا پس غور کرنا چاہئی کہ ابن
الہمام وغیرہ نی دعوی اطراد استعمال فا کا واسطی ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتاہی ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضائی سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا
کہ حرف فا یہان پر واسطی ترتب کی ہی پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیا یہہ
کہ ہم کہتی ہین کہ ہمنی تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطی ترتب ہی کی آتاہی مطردا لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت دخول فا کی اور
مدخول فا کو لیاقت مسببیت شئی سابق کی ہو اور امثلۂ مذکورہ سی اشارہ ہی طرف اسی کی پھر دعوی انتقاض
اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضأ الخ کی بایں معنی ہی
کہ خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

نہین اور وہ جو وجہ ثانی کیجواب مین کہاہے کہ ہمنے علی تقدیر التسلیم اس معنی ظاہر سے طرف معنی ماول کے
رجوع کیا واسطے دلائل کے اور تطبیق حدیثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح
اور قابل احتجاج من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہہ بات تمہاری قابل التفات تہی اور جب حدیث
قلتین ضعیف و مضطرب ہوی تو قابل احتجاج نہین اور مقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہی پس حاجت
تطبیق نہین وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے
کہ انہون نے بجہت پیشاب کر دینے کسیکے کوئین کو ئی کو پاک کرنیکا حکم دیا تہا نقلا عن المحلی جواب دیا ہی با نظر
کہ نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سی بیچ ما دائم کے اسلیے تہا کہ ایک شخص کو بول کرتی
دیکہکر اور آدمی بہی اسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سے پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اور اسلیے
تہا کہ اگرچہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اس سے نفرت کرتی ہی انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور
ملاحظہ کرو کہ محلی مین یہہ جواب شافعیہ نقل کیاہے حدیث لا یبولن الخ کا کہ اسمین نہی عن البول متحقق
ہے نہ قول علی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ اسمین نہی عن البول نہین ہی بلکہ اسمین تو اخراج پانی کا حکم ہی
عبارت محلی جو مولف نے نقل کی ہی اسکو دیکہو کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کچہہ علاقہ نہین
واجاب الشافعیۃ عن حدیث النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون منجرا الی تنجس الماء وتغیرہ باقتداء
الناس بذلک الرجل ولئلا تینفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی
رضی اللہ تعالی عنہ کی قول سے جیسا کہ کہا محلی مین افترای صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہہ
تاویل ہو بہی نہین سکتی اسلیے کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانیکے حکم طہارت یا نجاست کنوین کا دریافت
کرتا ہی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال
اقتدا ناس کا ساتہہ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہی اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانے پانی سے کیا بحث ہے
یہہ حکم صریح دال ہی اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تہا اور احتمال کراہت
طبعی کا بہی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلیے کہ محل بیان حکم نجاست و طہارت مین حکم اخراج پانی
ہوا ہے اس محل مین حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اوپر سائل کے اور بہت مستبعد
ہی شان حضرت علی سے اگر ایسی تلبیسات بعض حمقا اس زمانہ سے ہون تو ہون خلفاء راشدین نبوی
محل بیان مین ایسی تلبیس کیونکر فرماتی باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لا یبولن سے دیا ہی وہ

بہی تمام نہیں ہے لیکن چونکہ یہہ محل بیان اُسکی کا نہیں ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف کرکے فقط
اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطے تحریم کے ہوتی ہے
جبتک کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود
نہین پس عمل کرنا نہی کا اوپر معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار دم بول کنندگان
تغیر مار مین بہی ہوسکتا ہی اور ایسے احتمالات سے تحریم نہین ہوجاتی بلا قرینہ کیونکر ہوسکے باآنکہ نہی مذکور
موکد ہے ساتھ نون ثقیلہ کے کہ مقتضی اُسکا تاکید اور شدت حکم ہے دوسرے یہہ کہ اسصورت مین
قید دائم کی بیکار ہوجائیگی اسلئے کہ کراہت تنزیہی تو بول کرنیکی پانی جاری مین بہی جاری ہی قال
فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب و للتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع خرابہ
عن التاکید فکیف اذا کان موکدا بالنون الثقیلۃ ولانہ لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ
فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اگر یہ تاویلین حدیث نہی اور حدیث علی مین نا کرین
تو حدیث بیر بضاعۃ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہوجائیگی او رحال یہہ ہی کہ روایت کیا ہی اُسکو ترمذی نے ابی سعید
خدری سے اور ابوداؤد نے بہی روایت کیا ہی اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اُسکی انتہی محصل کلامہ
تو پہلے جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث بیر بضاعۃ منسوخ ہی ساتھہ حدیث لایبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ
اور باقی محدثین صحت اُسکی مسلم رکھتے ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لایبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعۃ
کے یہہ ہی کہ فتاوی صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لایبولن کی اور محمول کرنا فتاوی
صحابہ کرام کو اوپر تنزیہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما
مر آنفا بلکہ عدم منسوخیت حدیث لایبولن کی حضرات شافعیہ بہی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین
کہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے اور مستند اُنکا اسباب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف
اور اضطراب اور عدم تعیین مراد حدیث مذکور کے اُسکو قابل استناد نہین سمجہتے چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب
آتی ہے دوسرا جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے اذا شرب الکلب
فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہارے برتن مین پانی پی لے تو برتن نجس ہوگیا اُسکو سات مرتبہ
دہو لو قال فی فتح الباری و فی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ
مائعا و علی تنجس المائعات اذا وقع فی جزء منہا نجاسۃ و علی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع و علی ان الماء القلیل

يتنجس بوقوع النجاسة فيه مالم يتغير لان ولوغ الكلب لايغير الماء الذي في الاناء غالبا انتهى اب
جسوقت يهه حديث نزديک حضرات شافعيه کي بهي دال هوئي اوپر تنجس ماء قليل کے اور پاني بقدر
قلتين کو کثير ٹهرانا اُنکا ساته حديث قلتين کے نزديک حنفيه کي قابل اعتبار نهوا کما ستيضح عنقريب
تو بر تقدير عدم جريان اور کثرت کي پاني بير بضاعه کا قليل قرار پايا اور حديث دال علي طهارته ساته اس
حديث کلب کي منسوخ هوي اب محل غور و انصاف هي که فتوي صحابه کرام کے جو دال هين اوپر تنجس کے
صور مذکوره مين اگرچه مخالف هين حديث بير بضاعه کے ليکن کچهه مضرت نهين اسلئے که حديث بير بضاعه
منسوخ هي يا حديث صحيحه مذکوره کي تيسرا جواب يهه که پاني بير بضاعه کا کثير اور جاري تها پس فتاوي صحابه
کرام جو دال هين اوپر تنجس ماء قليل غير جاري کے منافي اُسکي نهين روايت کيا امام طحاوي ني ساته سند
اپني کے واقدي سے کہ پاني بير بضاعه کا جاري تها بيچ بساتين کے پس وقوع نجاست اُسمين جبتک متغير
اوصاف اُسکي کا نهوگا اُسکو نجس نکريگا اِسپر مؤلف معيار اعتراض کرتا هے باين طور که تقريب مين ابن حجر
عسقلاني نے فرمايا هي که واقدي متروک الحديث هي اور کها نسائي نے که واقدي احاديث وضع کيا
کرتا تها اور کها بيهقي نے که واقدي کي حديث مسند سي بهي حجت نه پکڑنا چاهيئے چه جائيکه حديث مرسل تو
جواب اُسکا يهه هے که متروک الحديث و لا يحتج بحديثه دونو لفظ جرح مبهم کے هين اسلئے که اسمين بيان
سبب جرح کا نهين هے اور عند المحققين جرح مبهم پر تعديل مقدم هے پس تعديل ابو بکر ابن العربي اور
دراوردي اور ابن الجوزي وغيرهم کے واسطے محتج به هونے حديث واقدي کے اور رفع هونے جرح
مبهم بيهقي اور ابن حجر کے کافي هے چنانچه خود ابن حجر شرح نخبة الفکر مين اور شراح اُسکي اِس مضمون
کو مفصل فرماتے هين اور مؤلف معيار جابجا بيچ جوابات و ابحاث حديث قلتين وغيره کے
اسي کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا هے و تصريح کلامه هذا و الجرح مقدم علي التعديل يعني اذا
تعارض الجرح والتعديل في راو واحد فجرحه بعضهم وعدله بعضهم فالجرح مقدم علي التعديل ويعمل به واطلق
ذلک جماعة وذلک لان مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليه المعدل ولان الجارح يصدق للمعدل
فيما اخبر به عن ظاهر الحال وهو يخبر عن امر باطن خفي عن الآخر نعم ان عين سببا نفاه المعدل بطريق
معتبر فانهما يتعارضان لکن محله التفصيل وهو انه ان صدر مبينا سببه من عارف باسبابه
لانه ان کان غير مفسر اي لم يبين سببه مثل قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء او نحو ذلک مقتصرا

علی ذلک لم یقدح فیہ ثبت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح وتعدیل سے نہین ہین
کلام بلا دلیل ہے ابن جوزی اور دراوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے
مرتبہ علم حدیث مین کم تہے کہ وہ تو ائمہ جرح وتعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا
برہان کسیکو ائمہ جرح وتعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم ہی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور
بیہقی اور نسائی ائمہ جرح وتعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے
باقی رہا جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کی طرف واقدی کے کی ہے
تو جواب اولاً اسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو
ثقہ نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع
محققین اہل حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تہے تو اسکی حدیث کو ترک
نہین کرتے تہے کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال
لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان ای من العدل المتیقظ قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ انتہی
ولہذا ای ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ
وجرحہ کان مذہب النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علی ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل
دراوردی اور ابن الجوزی اور ابوبکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابو الفتح وغیرہم من المحققین
نے کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب انکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑے شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا انکے اور محدثین نے بھی ان سے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہے عند المحدثین اور مسلم ہے عند مولف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق وتعدیل ہے
اسکی کما یجی فی کلام المولف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علی ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی کے
واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار وقبول نہ ٹہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل واقدی
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سے واقع ہوی ہے نہ پہونچی ورنہ خلاف مذہب اپنے کبہی جرح انپر
نکرتے بلکہ حدیث انکی ترک ہی نفرماتے اور ثانیاً یہہ کہ شیخ حافظ ابو الفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کے جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

ثابت کیا ہے قال العلامۃ الحلبی فی شرح المنیہ قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع شیخی ابو الفتح الحافظ فی اول کتاب المغازی والسیر من ضعفہ ومن وثقہ ورجح توثیقہ وذکر الاجوبۃ عما قیل فیہ انتہی اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی کو لیکن یہہ جو واقدی نے کہا ہی کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہین ہے کہ بجہت عدم توثیق واقدی کی اسکو ترک کردیا جاے یہہ تو ایک خبر ہی از باب طہارت یا نجاست پانی کے اور خبر طہارت ونجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہی اور نہونا اس خبر کا حدیث ظاہر ہی اسلئے کہ حدیث کہتی ہین قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل انکی کو اور یہی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بہی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول مین مذکور ہی قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا لے یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورۃ لکن ان اخبر بہ الفاسق والمستور تحری لان ہذا امر لا یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث لفی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالۃ لمعرفۃ الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحری بہ انتہی مختصراً وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری سا تہہ سقی بساتین کی نتہا تو چاہئے تہا کہ بالضرور سا تہہ وقوع جیفون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے ثابت اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہوجاتا اور اجماعاً نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات شافعیہ بہی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اسکا متغیر نتہا ورنہ قول طہارت اسکی کا بخالفت اجماع نہ فرماتے پس یہہ قرینہ صریحہ ہی اسبات کا کہ پانی اسکا جاری تہا قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر والدلیل علی انہ کان جاریاً ان الماء الراکد اذا وقع فیہ عذرۃ الناس والجیف والمحایض والنتن تغیر طعمہ وریحہ ولونہ وتنجس بذلک اجماعاً ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریان مائہا انتہی وقال بعید ہذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یظن بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضأ من بیر ہذہ صفتہا مع نزاہتہ وایثارہ الرائحۃ الطیبۃ ونہیہ لامتخاط فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فی الجاہلیۃ فشک المسلمون فی امرہا فبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لا اثر لذلک مع کثرۃ النزاح انتہے اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بہی ہمکو مضر نہین اور اگر شبہ پڑے کہ واقدی تو زمانہ صحابہ اور تابعین مین نہ تہے پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی سے سُنی ہوگی اور وہ خبر صحابہ یا تابعین کیطرف منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس عدم توثیق اُنکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہے کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سُنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد تابعین کے اور لوگون نے اسکو بصفت قدیمہ دیکہا ہوا اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا حدیث کیطرح جانا گیا ظاہر اسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اُسکو نہین کہہ سکتے اور احتمالات محضہ سے ابطال اُسکا نہین کرسکتے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین لکہا ہے حق واقدی مین قیل کذاب احتال فی ابطال الحدیث لنصرۃ للرای الخ باوجود سقوط کے ساتہہ جوبہ سابقہ کے بہی مدفوع ہے باینطور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتہہ لفظ قیل کے اشارہ واقع ہے ساتہہ جرح مبہم یا مفسر کے کب یہہ رتبہ رکہتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ وغیرہ اور دراوردی اور ابن جوزی وغیرہم کو اُٹہادے پس امید ہے کہ ہر ذی فہم منصف پر کہل گیا ہوگا یہہ امر کہ کوئی برہان مؤلف معیار کی مبطل بلکہ مضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی وسیجی مزید تفصیل لذلک عند رد اقوالہ انشاء اللہ تعالی قال صاحب التنویر ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے قابل سند کے الخ قال مؤلف المعیار یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتہہ فضل و توفیق ربانی کے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہے اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سے استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو ضعیف کہتے ہین انمین سے حافظ ابن البر اور قاضی اسمعیل ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اُسکا ایک جماعت محدثین سے اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث طویل کی اسمین خلاصہ اُسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث ضعیف ہے اور اسی سبب سے شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث کو اپنی کتاب مسمی بالامام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کی بحث اثبات و نصرت مذہب شافعی کے بہت تھی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر قلنا ہذا الحدیث
ضعیف و من ضعفہ الحافظ ابن عبد البر و القاضی اسمٰعیل ابن اسحاق و ابو بکر ابن العربی المالکیون
نقل ضعفہ فی البدائع عن ابن المدینی و قال ابو داؤد و لا یکاد یصح لواحد من الفریقین حدیث عن النبی صلی اللہ
علیہ و سلم فی تقدیر الماء و یلزم منہ تضعیف حدیث القلتین و ان کان رواہ فی کتابہ و سکت عنہ و کذا ضعفہ
الغزالی فی الاحیاء و الرویانی فی البحر و الحلیۃ قال فی البحر ہو اختیاری و اختیار جماعۃ رأیتہم بخراسان
و العراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الہندی و قال الزیلعی المخرج و قد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق
العید فی کتابہ الامام طرق ہذا الحدیث و روایاتہ و اختلاف الفاظہ اطال فی ذالک اطالۃ یلخص منہا تضعیفہ
لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتابہ الالمام مع شدۃ الاحتیاج الیہ انتہٰی پس اولاً تو ہم کو وجوہ
ضعف حدیث مذکور کی تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا
اسکو کافی ہے خواہ وجہ اسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف
معیار جو ضعف اسناد وغیرہ دو تین سبب ضعف کے دفع کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط
کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرد اس سے ضعف حدیث دفع نہیں ہوتا اس لئے کہ ماہرین فن
حدیث خوب جانتے ہیں کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہیں اسمیں سے اضطراب
فی المتن و الاسناد اور مطعونیت رواۃ باقسامہ اور اعضال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ
اور تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہئے پس دو باتین سبب کے دفع کرنیسے جمیع
اسباب ضعف دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہوجاوے اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے
جو مؤلف تنویر الحق نے بیان کی ہیں اسمیں طعن فی الرواۃ کہیں نہیں کیا پس توثیق رواۃ اسجگہ زائد
اور غیر مفید ہے ہم اسکی رد و تسلیم مین بحث نہیں کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طی کرکے کہتے ہیں کہ
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دار
قطنی نے اور نقل کرتا ہے اسکو کبھی محلی مؤلفہ شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سے
اور کہتا ہے کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہے کہ تصحیح ان اکابر
کی منافی تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہیں ہے اسلئے کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی
اور تضعیف انکی راجع ہے طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کی چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار

سے نقل کرتا ہی اور وہ یہہ ہی خبر القلتین صحیح و اسنادہ ثابت لاکن انما ترکناہ لانا لا تعلم ما القلتان انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنی حدیث قلتین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہی لیکن احتجاج ساتہہ اسکی صحیح نہین اسلئے کہ اسکی معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مؤلف معیار سے کچہہ مضرت نہوئی اور یہہ جو کہا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو یا بمعنی ہے کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلی سے منقول ہوا ہے بمعنی ہوجائیگا انتہے لایق اصغا نہین اسلئے کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اُس حدیث کو جو علی شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین کبہی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علی شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابوداؤد اور باقی کتب کی جو تمام مستند ہین جمیع اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتہہ قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتہہ مرتبہ ضعیف کے نہین ہے وہو مما لا یخفی علی من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر ازین ہمنے تسلیم کیا کہ باینمعنی بہی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہ یہہ معنی مراد ہوتی تو ایسے اکابر شافعیہ جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم اسناد ساتہہ اسحدیث کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے کہ بمقابلہ نقل زیلعی سُنی جائے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف کے اور قریب العہد تھے اس زمانہ سے اور حال اُنکا بتفصیل معلوم ہے اور دیکہنے والے اور تلامذہ اُنکے ابتک بہت سے موجود ہین اُنکا علم و فہم تو موافق علماء اس زمانہ کے ہی تہا بزیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پہر ہمنے یہہ بہی مسلم رکہا کہ نقل صاحب محلی مقابلہ نقل زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث قلتین کے راجع ہے طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کی متوجہ ہی طرف غیر صحیح ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کی کما سیجئی بیانہ عنقریب اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سے ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سے پس انکے قول کا

[illegible]

کیا اعتبار بہت عجیب بات ہی صاحب محلی قابل اعتبار اور امام غزالی اور رویانی اور ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور دراوردی اور ابن المدینی او ستاد محمد بن اسمعیل بخاری وغیرہم سب لائق عدم اعتبار ایسے اندھیر کا کیا جواب آوڑ ثانیاً یہ کہ یہ حکم کس ملت کا ہے کہ ائمہ جرح وتعدیل مقلد نہیں ہوا کرتے اور آپسمین مقابل اور قسیم ہین اور مرتبہ ابن المدینی اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ مین اور مرتبہ ابو زید دبوسی اور زیلعی اور صاحب ہدایہ کا معشر حنفیہ مین بہت واضح ہے یہانتک کہ انکو محققین اصحاب مذہب نے بعض اقسام مجتہدین سے محسوب کیا ہے انپر ایسی طعن بلا دلیل بیت عنکبوت سے بھی زیادہ اوہن ہے اور یہ جو مولف معیار نے کہا کذاب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی کا سو البتہ جرح انکا بایئہ اعتبار مین ہے لاکن اگر بابیان سبب ہو اور بادلیل ہو تو معتبر ہے ورنہ بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہین ہوئیگا جیسا کہ وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح نخبۃ مین نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتداے بحث مین فرماتے ہین ومن المہم ایضاً معرفۃ احوالہم تعدیلاً وجرحاً وجہالۃ انتہی پھر بعد اتمام بحث کے فرماتے ہین وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم باباً لکلام الاقران المعاصرین بعضہم نے بعض ورای ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیانٍ واضحٍ والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض الجرحُ والتعدیلُ فی راوٍ واحدٍ فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرحُ مقدم علی التعدیل والعمل بہ واطلق ذلک جماعۃ لکن محلہ التفصیلُ وہو انہ ان صدر مبیناً سببُہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر مفسرٍ مثل قولہم فلانٌ ضعیف وفلانٌ لیس بشیٍٔ اونحو ذلک مقتصراً علی ذلک لم یقدح فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم مین ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہے اسمین نقل کئے ہین اعتراضات بعض ہمعصرون کے اوپر دوسرے ہمعصرون کے اور سمجھا ہے یہ بات کہ اہل علم نہین قبول کرتے ہین جرح معاصرین کا مگر ساتھ بیان سبب کے اور جرح مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون کیا اور بعض نے کہا کہ یہ راوی ثقہ اور اچھا ہے تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والونکا اور

اسکو ایک جماعۃ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا
اسباب جرح کا ساتھ بیان سبب کے جرح کرے تو جرح اوسکا مقبول ہے اسلئے کہ اگر بغیر
بیان سبب کے جرح کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمتہ اب بہت ظاہر ہے
اس کلام وجیہ الدین سے یہ امر کہ یہ بحث حق رُواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین
بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہیج تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنے جو ائمہ
مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے ہمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ حق
رواۃ مین یہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا مضر ہوگی
شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا
دیکھو طعن ارباب حدیث کے بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہو مین ساتھ بیان اسباب کے
نہین ہین جسکو حدیث مین مہارت ہے اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہ بات بہت
واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دار قطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین غیرہم
من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہے اور باوجود اِن احادیث
کو محدثین مانتے ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو اسمین جاری ہون
اخبار و احادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک
فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوسکی حدیث کے
کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوے تو مضعف اوسکو نہ تفصیلا جانتا ہو اور نہ بیان
کرسکتا ہو پھر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہو اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہو اور غیر محتج بہا
گنا جاتا ہو قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی و ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر و شرحہ والعلۃ عبارۃ
عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ
تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من اغمض انواع
علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من
ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا و
معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

یکون الحدیث حینئذ مضطربا وکذا فی المتن انتہی مختصرا

اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد ابن حنبل والبخاری ویعقوب بن شیبۃ وابی حاتم وابی
زرعۃ والدارقطنی وقد یقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی
نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من
لایہتدی لذلک انتہی اور جو جو عبارتیں شرح نخبہ سے اس محل میں مؤلف معیار نے نقل کی ہیں سب
حق طعن برجال حدیث میں وارد ہیں کہ ان میں کوئی نقل تصحیح حدیث قلتین میں اسکو مفید نہوئی اور
نام جو وہ محدثین کا گننا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف پڑے ہے
اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہیں اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی اور
ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابوبکر بن العربی وغیرہم
کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی نے شرح المشکوۃ قال ابن المدینی و
ہو امام ائمۃ الحدیث وشیخ البخاری انہ مخالف لاجماع الصحابۃ فان الزنجی وقع فی بیر زمزم فامر
ابن عباس وابن الزبیر بنزح الماء کلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا
للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول
ضعیف کو اوپر وجوہ آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہے اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور
قابل احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کے مولف معیار کے
کام نہ آئیگی پس دفع کرنا مولف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہے ہمنے دعوی اضطراب فی الاسناد
کا نہیں کیا جو اسکا مدعی ہو اوس سے یہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب نے متن الحدیث اور ابہام
معنے اسکا بیان کرینگے تو وہاں پر حال تحقیق اور لقلقہ مولف کا کھل جائیگا اور وہ جو مؤلف نے
زبان عربی میں کہا کہ اس تحقیق سے ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہے اوپر تعدیل کے
اسلئے کہ اسجگہ ہمنے جرح کو اڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کی اور اسمیں تحریف کر کے
لفظ عند الاکثر حذف کر دیا با آنکہ اس کلام کے توجیہ سے ہمکو کچھ غرض نہیں مگر اتنی بات
کہتے ہیں کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقاً تعدیل پر ترجیح دیتے ہیں
بنا کر کے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح
مطلقاً عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول الاکثر کو مسلم نکیا تو اس سے بحث نہیں ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہ ہے کہ حدیث ثقلین کے مخالف ہے اجماع صحابہ کے
الخ قال مؤلف المعیار اس مغلطہ سے تین جواب ہین الخ اقول یہ جو مؤلف جواب اول مین کہتا ہے
کہ پہلے اِس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی مین کلام ہے جیسا کہ سابق ذیل مین حدیث
زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عُیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول
ہوا انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ ہمنے پیشتر بوضاحت ثابت کیا یہ امر کہ عدم علم امام شافعی
اور ابن عُیینہ کا دین اللہ تعالے مین حجت اور مثبت احکام نہین اور خبر نزح زمزم کے
اُن ثقات نے نقل کی ہے کہ اونکو جھوٹا نہین کہہ سکتے پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید
سے قصہ نزح زمزم اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا وقد مر مفصلا فسقط الجواب الاول
اور یہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع
سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفی بھی حجت شرعی نہین جانتے جیسا کہ مسلم الثبوت مین ہے
انتہی حال اوسکا یہ ہے کہ مسلم الثبوت مین کہا ہے جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین
اُس زمانہ مین کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہین پائے تھے اور ساکت رہین باقی علما
مجتہدین اور اُس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمین احتمال التقیہ کا
بھی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہین کہ یہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کے فتوے
کے حق مین قطعی ہے اور قضا کے حق مین قطعی نہین اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد
عصر مجمعین کے قطعی ہو جاتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہے کہ حادثہ
بکثرت ہوا اور عموم بلوے مین مکرر ہوا اور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہ ہے
کہ یہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین
وعبارتہ اذا افتی بعضہم او قضی قبل تقرر المذاہب وسکت الباقون وقد مضی مدۃ
التأمل عادۃ ولا تقیۃ فاکثر الحنفیۃ اجماعٌ قطعیٌ وابنُ ابی ہریرۃ فی الفتیا لا القضاء والجبائیُ
بعد الانقراض وقیل اذا کثرہ وتکرر فیما تعم بہ البلوی وہو المختار ومختار الامدی والکرخی ظنیٌ و
عن الشافعی لیس بحجۃ انتہی وقال فی حاشیۃ المنہوۃ وعن الشافعی ذہب اکثر الشافعیۃ الی
انّ ہذا ہو مذہبُ الشافعی وذکر ابنُ الحاجب وغیرہُ فی خلافہ روایۃً عنہ ایضاً وحمل بعضہم النفی

علے ما صدر من حاکم والاثبات علے ما اذا صدر من غیرہ انتہی اس عبارت مسلم مین بغور
دیکھو یہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ
ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے اور اوسکو اکثر شافعیہ یہ کہتے ہین کہ مذہب شافعی ہے
اور مذہب شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکے خلاف مین دوسری
روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے
قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت خبر کا زیادہ توثق اور
عدالت اور کثرت علم مخبر ہے نقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا
کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہے برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و
برہان کے کب لائق قبول و استنا ہے دیکھو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور
کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو حجت
نجاننا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ
فی حجیتہ بعید الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع
السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان
مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ
العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت نماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین اور یہ جو کہا
ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نتہا بلکہ بطور تنظیف کے تہا
تو جواب اوسکا ہم پیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پھر کہتے ہین کہ یہ کلام تمہارا جسوقت اور
تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹھہرا اور نزح زمزم کی روایت یون ہے کہ تمام پانی
اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکے کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام
نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑے لگاکر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب
پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما نقلہ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہ جواب احتمال تنظیف کا
ہرگز بن نہین سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسے اہتمامات نکالنے پانی کے اور بند کرنا
چشمو ںکا نہین ہوتا اور بالفرض اگر دو ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسے فعل بلا فائدہ کا کیا تو اوس

صحابہ موجود ہین ایسے فعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تہے اور یہ جو کہا کہ سنن کبری اور محلی سے منقول ہوا کہ ابن عباس رض نے ایسی حوض سے وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تہا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثق رواۃ اوسکی کے ہمین یہ ہے کہ یہ نقل مؤلف کو جب مفید ہوگی کہ اس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سے ثابت کرے اور جب یہ بہی احتمال ہے کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع جیفہ سے فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اوس سے دلیل اوپر عدم تنجس فرم کے ساتھ موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رض کے نہوا پس ظاہر ہوا کہ قول کرنا نزح زمزم کا فقط واسطے تنظیف کے ایک تعقول صرف ہے کہ قابل اصغا نہین بقول فحول چہ رسد فسقط الجواب الثالث ایضًا ومن اللہ سبحانہ العصمۃ قال صاحب التنویر اور تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے الخ قال مؤلف المعیار اس قول مین مولف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ اقول وباللہ سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمر رض سے قال العلامۃ ابن الہمام فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وہو سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وماینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مولف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یہ کہ معنی لم یحمل خبثًا کے یہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹہاتا یعنی نجس ہوجاتا ہے اور دوسری روایت عبداللہ ابن عمر سے یہ ہے قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ وسلم اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شیء رواہ ابن ماجۃ وابوداؤد پس یہ حدیث صراحۃ مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتھ اسوجہ کے مقبول نہین ہے اور جواب معقول کہتا ہے لیکن یہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہ معنی نہین ہین تحمل کے ہین غلط ہی اسلئے کہ حمل کے یہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجئی اور یہ جو کہا ہے کہ پہر اس نے اٹہانیکے دو معنی ہین ایک یہ کہ اٹہانے سے نجاست کے انکار کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسا نہ اٹہانا حدیث قلتین مین متصور بہی نہین انتہی بمعنی ہے اسلئے کہ معنی ابا کرنے اور انکار کرنیکے بنسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہ ہین کہ شے انکار لیگئی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سے ہوتا ہے وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار معنی

عدم قبول اور رفع کے متصور ہاں واقع ہو قال فی مجمع البحار لم یحمل ای لم ینجس او لم یحملہ
لضعفہ انتہی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یظہرہ ولم یغلب الخبث علیہ
من قولہم فلان لا یحمل غضبہ ای لا یظہرہ ای لا ینجس بوقوع الخبث فیہ وفی التوسط مقتضی تفسیر
ان معنی لم یحمل لم یظہر ومقتضی توطعم یحمل غضبہ ان معناہ لا یظہرہ وبینہما تناف ظاہر وقیل
ای یدفعہ نحو فلان ویحمل الضیم اذا اباہ ویدفعہ عن نفسہ وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیہ
نجاسۃ لانہ ینجس بوقوع الخبث فیہ انتہی اور چونکہ یہ وجہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے
ذکر کی ہے ہمارے نزدیک مقبول ومعقول نہیں لہذا اسکی ردجوابات میں ہم تفصیل نہیں کرتے باقی
رہا اضطراب فی المتن بیان اوسکا یہ ہے کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سی لم ینجسہ
شئے ہے اور روایت محمد ابن اسحاق کی یوں ہے سُئل عن الماء فی الفلاۃ وترِدہ السباع والکلاب
فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عباس نے محمد بن اسحاق سے الکلاب
والدواب پس محمد بن اسحاق کبھی تو کہتے ہیں ترِدہ السباع والکلاب اور کبھی کہتے ہیں الکلاب
والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ
اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں
اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئے اور سنن اربع میں روایت اس حدیث کی ابن عمر سے
یوں ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یُسئل عن الماء فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع
والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتھ اسناد
صحیح کے روح ابن القاسم سے انہوں نے ابن المنکدر سے انہوں نے ابن عمر سے
روایت کی اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس اب دیکھو کہ یہ اضطراب جو اس متن حدیث میں
واقع ہو کسی طرح سے مدفوع نہیں قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر ففیہ اضطراب کثیر فی متنہ
ففی روایۃ الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسہ شئے وروایۃ محمد بن اسحاق لسندہ سُئل عن
الماء یکون فی الفلاۃ وتردہ السباع والکلاب فذکر الاول قال البیہقی وہو غریب وقال
اسماعیل بن عباس عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواہ یزید بن ہارون عن حماد بن سلمۃ
فقال الحسن الصباح عنہ عن حماد بن سلمہ عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

بستانًا فيه مقرٌ ماءٍ فيه جلدُ بعيرٍ ميتٍ فتوضأ منه فقلت له أتتوضأ منه وفيه جلدُ بعيرٍ ميتٍ فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثًا لم ينجسه شيءٌ ورواه ابو مسعود الرازي عن يزيد فلم يقل او ثلثا لم ينجسه شيءٌ وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم بن عبد الله العمري عن محمد ابن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلةً فانه لا يحمل الخبث وضعّفه الدارقطني بالقاسم وذكران الثوري ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووه عن المنكدر عن ابن عبد الله بن عمر موقوفا ثم روى باسنادٍ صحيحٍ من جهة روح ابن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجس واخرج رواية سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجسه شيءٌ واخرج رواية معمر من جهة عبد الرزاق عن غير واحد عنه واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر ابن السري عن ابي لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلة لم يحمل خبثًا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحدٍ رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربًا ومنهم من قال اربعين دلوًا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه ايضًا انتهى اور وہ جو جواب امام نووی کا مولف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی حسبمین قلتین او ثلاثا ہے شاذہ ہے پس متروک ہوگی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہے اسلئے کہ امام طحاوی نے اس روایت کو ثابت کیا ہے اور سند وذا اسکا دفع کیا ہے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق لکن الطحاوی اثبتہ باسنادہ فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ شاذ کہنا امام نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہے اسلئے کہ شاذ اصطلاح محدثین مین اس حدیث کو کہتے ہین کہ راوی اُسکا مخالفت کرے روایت مین راوی ارجح کی ازروی حفظ کے یا عدد کے قال ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر الشاذ لغۃ المنفرد واصطلاحًا ما یخالف فیہ الراوی من ہو ارجح منہ حفظا او عددًا پس روایت حماد ابن سلمہ مین کوئی راوی بنسبت روایت اخری کے مرجوح نہین ہے نہ حفظًا اور نہ عددًا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعی فعلیہ البیانُ ومتی لم یبین لا یسمع برہان اور یہ جو مولف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتون صحیحہ مین یعنی ترمذی اور ابو داود کی مین اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتونمین

بھی آیا ہی اذا بلغ الماء قلتین یعنے دو قلی اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کیا ہے
اور اصحاب ستہ مین روایت شاک والی کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض راویون
مین کلام ہی ازانجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکی حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب مین
ہی اور ازانجملہ وکیع ابن محرز کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے اور
ازانجملہ علے بن محمد کہ یہ بھی بھولکرتی تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس ظن غالب یہ شاک
انہین تینونمین سے کسی سے صادر ہوا ہے تو یہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوئی انتہی تو جواب اسکا یہ ہے کہ حدیث منکر جب ہو گی کہ مرجوح مقابلہ
مین احادیث راوی راجح کے ہڑے اور پہر اوسکی راوی مین ضعف بھی ہو کما اعترف بہ المعترض
استشہد بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہی وہ انمین نہین ہی اسواسطے کہ یہ
جو حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سے نقل کیا تغیر حفظہ بالاخرۃ یہ موجب ضعف کا نہین اسلئے کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلا والیہ الاشارۃ
بصدوق سیّئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس من
الحدیث الا القلیل و لم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث یتابع
والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو مرتبہ
خامسہ کے کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہو گی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین رکہا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر و دونہا فی الرتبۃ کروایۃ برید
بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بہی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھہ تعلیقاً استشہاد کیا ہی اگرچہ احتجاجاً انہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح او

اصحاب سنن اربع نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہو پس اگر انکی حدیث مین ضعف ہوتا تو یہ
اکابر اوسکے ساتھہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہی حمادُ بن سلمۃ
احدُ الائمۃِ الاثبات الا انہ ساء حفظہُ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ احتجاجًا
ولا مقرونًا ولا متابعۃ الا فی موضعٍ واحدٍ قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حمادُ بن سلمۃ
فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاریُّ فی الاحادیث الموقوفۃ وفی
المرفوعۃ ایضًا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلمٌ والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلمٌ الا فی حدیثِ ثابتٍ عن انسٍ واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃٌ زاد البیہقی
انَّ ما عدا حدیثَ ثابتٍ لا یبلغ عند مسلمٍ اثنی عشر حدیثًا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہے کہ تغیر حفظ
جو آخر مین حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکا نہین ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ
مرتبہ علیاء اسناد مین داخل نہین ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سے نقل ہوا
مرتبہ خامسہ رواۃ مین مندرج ہین اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہین ہے کما مر اور مع ہذا
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کر لین تو کہین گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمین یہ دونو صاحب
نہین معاضد ہے روایت انکی کے اور وہ یہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم حدثنا
ابو الولید وابو سلمۃ وابنُ عایشۃ القرشی قالوا حدثنا حمادُ ابن سلمۃ فذکرہ نحوہ انتہی
اور یہی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہے اسکی قال العلامۃُ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسنُ
ابن الصبّاح عنہ ای عن یزید بن ہارون عن حمادٍ عن عاصمٍ ہو ابنُ المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستانًا فیہ مقرُّ الماءِ فیہ جلدُ بعیرٍ میت فتوضّاء منہ قلتُ اتتوضّاء منہ وفیہ
جلدُ بعیرٍ میّتٍ فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماءُ قلتین او ثلاثًا لم ینجسہ
شیءٌ انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عایشہ اور ابن المنذر کے مؤید
ہوئی حدیث اونکی کے تو پھر ضعف کہان باقی رہا اور یہی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

فرماتے ہین کہ ضبط مین قلت ہونیسے حدیث ضعیف نہین ہوجاتی جب تک راوی سے
خطار فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کی محتج بہ ہوتی ہے
البتہ قوت اُسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھہ طرق
اخر کے مروی ہوئی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے ونصّہ فان خفّ الضبط ای اذا کان
راوی الحدیث متاخراً تاخّراً یسیراً غیر فاحشٍ عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ الی
مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من
اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فہو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک
للصحیح ولہذا اورجہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وانکان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ
عند تعدد الطرق او طریقٍ واحدٍ مساوٍ لہ او راجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی
قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصراً پس موافق اس کلام علوی اور ابن حجر کے
روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹہری اور طرق آخر سے بہی مروی ہوئی کما مر تو
حدیث صحیح ہوگئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مولف معیار کا اور ثابت ہوا
اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور
باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی
المعنے تعبیر کیا ہے ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین لہذا ہم اوسکی طرف متوجہ نہین ہوتے
اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے
اوسکو لکہتے ہین **قال صاحب التنویر** اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ **قال**
مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بےشک مشترک ہے درمیان معانی
ذکر کیئے گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطے غیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہ ہے کہ لفظ
قلہ کا مشترک ہے درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے
اور ہر شے کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشک کے اور بڑی ٹہلیا کے یا مطلق ٹہلیا کے
یا خاص ٹہلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کے قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلے
الرأس والسنام والجبل او کل شیٍٔ والجماعۃ منا والحُبّ العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

الفخار والکوز الصغیر ضداً انتہی اور تحدید پانیکی ہوسکتی ہے بلندی راس انسان کے اور
بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور حب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقاً اور کوزہ
صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تک ہو پانی بقدر دو قلوں
کے تو نجس نہیں ہوتا اسمیں محتمل ہے کہ مراد دو قلوں سے دو اعلیٰ راس انسان کی ہوں اعنی بقدر
دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی پہاڑ
کے ہو اعنی عمق پانی کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مٹکوں کے یا دو ٹھلیوں کے
بڑے ہوں یا مطلقاً یا بقدر دو کوزوں صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث
میں اوپر تعیین احد الاحتمالات کے موجود نہیں پس بغیر تعیین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالوں
کے احتجاج ساتھ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا یہ قول مؤلف معیار کا کہ
کہا ہے اس حدیث میں بقرینہ پانی کے سوا متعلقات و ظروف پانی کے کچھ مراد نہیں ہوسکتا انتہی
اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہوسکتی ہے
اور تخصیص بڑی مٹکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوا ظروف آب
کے اور چیز مراد نہیں تو جب بھی ابہام نہیں اٹھتا اسلئے کہ حب عظیم اور ٹھلیا اور کوزہ صغیرہ
سب ظروف آب ہیں پھر یہ معلوم نہیں کہ کونسا انمیں سے مراد ہے اور یہ جو کہا ہے پس
اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہ کہ حدیث نقل کی ہے امام شافعی نے اپنی مسند
میں کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلوں کے ساتھ قلال ہجر کے
تو وہ نجس نہیں ہوتا اور بیان ہمضمون کا ساتھ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہ ہے
کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہیں ہے
اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اس حدیث کے غیر مقبول ہوں یا مقبول
پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہیں
قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعول علیہ الاضطراب فی معنی القلۃ فانہ
مشترک یقال علی الجرۃ والقربۃ وراس الجبل وما فسرہ بہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال
فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لایحضرنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال

اذا کان الماءُ قلتین لم یحمل خبثاً وقال فی الحدیث لقلال ہجر قال ابن جریج رایت قلال ہجر فالقلۃ
تسع قربتین وشیئاً قال الشافعی فالاحتیاط ان یجعل قربتین ونصفاً فثبت بہذا ان حدیث القلتین
ضعیف انتہی وقال فی النہایۃ قلنا ہذا ضعیف فقد قال الشافعی فی کتابہ بلغنی باسناد لایحضرنی
من ذکرہ ومثل ہذا دون المرسل انتہی اور اگر یہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور
کی تصحیح کی ہے پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے دیکھ چکے ہین کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہے
طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر فان قلت قد صححہ ابن ماجۃ وابن خزیمۃ والحاکم وجماعۃ من اہل الحدیث قلت من صححہ اعتمد
بعض طرقہ ولم ینظر الی الفاظہ ومفہومہا اذ لیس ہذا وظیفۃ المحدث والنظر فی ذلک للفقیہ اذ غرضہ
بعد صحۃ الثبوت الفتوی والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم الغرب ابو العباس ابن تیمیۃ فی تضعیفہ
وقال یشبہ ان یکون الولید ابن کثیر قد غلط فی رفع الحدیث وعزوہ الی ابن عمر فانہ دائماً یفتی
الناس ویحدثہم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والذی رواہ معروف عند اہل المدینۃ وغیرہم لاسیما
عند سالم ابنہ ونافع مولاہ وہذا لم یروہ عنہ لا سالم ولا نافع ولا عمل بہ احد علماء المدینۃ وذکر عن
التابعین ما یخالف ہذا الحدیث ثم قال وکیف یکون ہذہ سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع عموم
البلوی ولا ینقلہا احد من الصحابۃ ولا التابعین لہم باحسان الا روایۃ مختلفۃ مضطربۃ عن ابن عمر لم
یعمل بہا احد من اہل المدینۃ ولا اہل البصرۃ ولا اہل الشام ولا اہل الکوفۃ انتہی اور یہ جو مؤلف معیار نے
بولا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہے بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہ ہے
کہ شافعی نے کہا ہے اس روایت مین باسناد لایحضرنی بلا تسمیہ راویون کے پس نہ معلوم ہوا کہ راوی
اوسکے عدول ہین یا نہین پس یہ مدفوع ہے اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چھوڑ دیا لیکن وہ
راوی عدول ہین نزدیک اونکے اور شافعی معدل ہین اونکے ساتھہ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت
اونکی کے اور شامی مین تحریر سے نقل کیا ہے کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہے واسطے اوس حدیث کے
انتہی اسمین اولاً یہ ہے کہ چھوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح سے ہے ایک یہ کہ اسناد محفوظ ہے
لیکن نظر مین اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہین پس راوی نے عدالت اور وثوق
رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اس نظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ وتعدیل اور جرح وتضعیف ہون تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہی تاکہ اہل تنقید اونکے احوال مین تنقیح کرین اور امتیاز عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی علم راوی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین پس حاجت بیان نہین اور چھوڑ دینا
امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سے نہین ہی اسواسطے کہ خود اُنہون نے مصرح
فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور وثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہ ہی کہ جو امام شافعی سے اس روایت مین واقع ہوا
یعنے بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکر سکے اب اس محل مین یہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی کے
نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تہی بجہت اسکی ترک اسناد کر دیا اور یہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہان پر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہ تہی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ
اسناد کے ہو سکتی ہی جب محفوظ نہوئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل مین سے
ہونا کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہان پر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہ حدیث
قسم اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہم کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود
مذہب امام شافعی کے منافی ہی اسلئے کہ مذہب انکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہ ہی کہ حدیث مرسل کو جبتک
کہ دوسری حدیث اُسکی معاضد اور موئد نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث آخر
موئد اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجاتی قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یُقبل ان اعتضد
بمجیئہٖ من وجہٍ آخر یُبایِن الطریق الاُولٰے مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃً
فی نفس الامر انتہی وقال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماءُ قلتین لم یحمل خبثاً وضعف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر
قال اخبرنی رجل فیکونُ الحدیثُ مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تصلح
للکوز والجرۃ والحمل بالقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل والقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب
انتہی بقدر الحاجۃ اور ثالثاً یہ بہی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین سے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرہ ابن سقلاب سے اور
وہ منکر الحدیث انتہی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہٖ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنٰی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

حدیث مین قلہ سے مٹکا ہجر کا ہے جیسا کہ بعض روایات مین مصرح آیا ہی رابعًا یہ کہ ہمنے یہ بہی تسلیم کرلیا
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین ہی لیکن قلال ہجر شامل ہے کوزہ اور ٹہلیا اور مٹکی کو جو ہجر
مین بنتی تہی پس یہ کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ و ٹہلیا مراد نہین اور مٹکا ہی مراد ہے اور یہ کہنا کہ قلال
ہجر معروف تہے اُس زمانہ مین دعوی صرف ہی بلا سند و برہان اسکا جواب یہ ہے کہ قلال ہجر بمعنی کوزہ اور
ٹہلیا کے اور تقدیر ما ساتہہ قامت انسان اور راس جبل کے سب اُس زمانہ مین معروف تہے پس تعیین احد الاحتمالات کے
ساتہہ شہرت کے قابل التفات نہین اور وہ جو وجہ جواب ثانیہ مین کہا ہی کہ قلہ مشترک ٹہیرا درمیان
چہوٹی ٹہلیا اور بڑی مٹکے کے پس اگر اسجگہہ بڑا مٹکا مراد نہتا تو حاجت بولنی دو قلونکی کیا تہی ایک
قلہ کبیر کہدینے مین دونو آسکتے تہی انتہی اولًا مدفوع ہی ساتہہ تحقیق سابق کے اسلئے کہ ثابت ہو چکا ہی یہ امر
کہ اس محل مین قلہ کو بمعنی قامت انسان و راس جبل اور کوہان شتر اور کوزہ صغیرہ کے بہی لے سکتے ہین اور
تقدیر آب باعتبار عمق کے ساتہہ اشیاء مذکورہ ممکن بلکہ واقع ہی چنانچہ دیکہو آب دریا و غیرہ کو عمق مین
ساتہہ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہین اور کہتے ہین کہ دو قد آدم پانی تہا یا تین قد آدم اور اسیطرح
کہتے ہین کہ ہاتہی ڈباؤ پانی ہی یا ایک نیزہ پانی ہی اور حدیث قلتین مین سائل نے جنگل کے پانی سے
سوال کیا تہا اور وہ برکون مین اور گڑہون مین ہوا کرتا ہی پس تقدیر اوسکی ساتہہ قامت انسان ہی کے
مناسب ہے قال فی العنایۃ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر القلۃ لتقدیر الماء فی الحیاض والمائُ
فی الحیاض انما یقدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی تو قلہ کو درمیان چہوٹی ٹہلیا اور بڑی مٹکی کے فقط مشترک
مانکر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور ثانیا ہمنے تسلیم کرلیا
کہ اشتراک درمیان انہی دو کے ہی لیکن یہہ کیونکر مانا جاوی کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی ٹہلیون
ہجر کے ہوتا ہی ممکن ہی کہ بقدر ڈیڑہ ٹہلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلا ہو پس ایک مٹکا کہدینے مین
علی التعیین مقدار پانی دو ٹہلیونکا بیان مین آجانا صحیح نہوا اور بعض وجوہ مشترک کیساتہہ اس طریق کے
متعین نہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویہ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم با قدح ہی اور ساقط
ہوا قول عبد القاسم بن سلام کا جو کہتے تہے کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہوگا تو حاجت ذکر عدد کی نہوگی اسلئے
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہین اسواسطے ساقط ہوا کہ دو صغیرونکو علی التعیین بقدر دو کبیرہ کے
قرار دینا فرض صرف اور تخئیل بحت ہی اسپر کوئی برہان نہین اور ثالثًا یہ کہ اب یہہ بہی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

مٹکا دو ٹھلیون کے برابر ہی اور مودّی ایک مٹکی اور دو ٹھلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اثنای بیانین یہ کب لازم ہی کہ جب مودی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو و ہا ہر شے واحد کو اختیار کریں اور تثنیہ کو گو نہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹھلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی مصلحت سے ذکر اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکھا ہی کہ بڑا مٹکا مراد لینے مین سب احتمالات ٹھلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹھلیا وغیرہ کے کہ اوسمین مٹکا نہین آتا تھا اسلئے بڑا مٹکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصتہ کلامہ جواب اسکا یہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شے محیط کی اور اشیاء محاطہ کے تو ظاہر ہی کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجائین گی پس چاہئے کہ ایسا اشتراک صحیح ہی نہو اسلئے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان نہو سکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب مین سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترکہ کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان تقدیر اوس پانی کا منظور ہی جو وقوع نجاست سے نجس نہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹھلیون کے ہو پس احاطہ کر لینے مٹکی سے احتمال مقدار دو ٹھلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلاشبہہ یہ اعتراض وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی رأس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جائینگے پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سے تعیین اوس شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہئے کہ اسجگہ قلہ بمعنی رأس جبل کے ہی لیوین اور یہ دفع مؤلف کا کہ اس حدیث مین معنی رأس جبل کے نہین ہو سکتے واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چھوٹی پہاڑ کے تھا اور باوجو اسکے انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئے کہ اولًا تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم ہی نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اوسکا جاری تھا پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیًا برتقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لَا یَبُولَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ الخ اور حدیث اِذَا وَلَغَ الْکَلْبُ فِی اِنَاءِ اَحَدِکُمْ الخ منافات ظاہرہ رکھتی ہی ساتھہ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھہ حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پس اوسکی جہت سے عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح ہو سکیگا اور یہ جو کہا کہ سوال ہی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چھوٹی پہاڑ سے اور اسپر یہ مصرع لکھا ع برین عقل و دانش بباید گریست ؛ انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہئے کہ مؤلف

نے اس محل پر یہ مصرع لکھکر کسقدر اپنا علم و فہم و تدین و تہذیب ظاہر کیا ہی کیا قلہ کو بمعنی راس جبل کے لینے سے سوال راس جبل سی ہو جائیگا عجب فہم ہی پھر اس پر دعوی نافہمی غیر عجیب تر ہی حدیث مذکور مین تو یہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے سی جو صحرا مین ہوتا ہے اور اوسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہوگا اب ماؤل کہتا ہے کہ یہان دو قلو نسے مراد یہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہوگا اب یہان پر مولف مجتہد کو یہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہ سمجھا ہے کہ سوال راس جبل سی تھا اور اگر ایسی ہی بے انصافی ٹھیری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مٹکی کے لیا تو اسپر بھی یہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تھا او رہجر کے مٹکون سی نہ تھا تمنی ہجر کے مٹکے کیون مراد لیئے ثالثاً یہ کہ ہمنے تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی بجہت حدیث بیر بضاعہ کے نہین لے سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شے تو منافی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالات قلہ کو ہر ایک معنی انہین ہی محیط ہی پس انمین سی کوئی سی معنی مراد لیلیئے جاوین اور تعیین قلہ کی بمعنی مٹکی کے کہنچا وی پس ثابت ہوئی یہ بات کہ حدیث قلتین کے ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی صرفہ مولف معیار کے اور واضح ہوگیا حق فللہ سبحانہ الحمد علی ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی یہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ **اقول** یہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے بقرینہ ذکر کئے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس و استغراق کے پس ماء مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم ماء کا مراد نہین ہی لیکن نہ اسجہت سے کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ اسجہت سے کہ اس حدیث اور حدیث مستیقظ مین اور حدیث لایبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تھا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ ماء کا بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطے رفع تعارض کے

تخصیص اسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان مفصلا گزرچکا مخصص اوسکی نہین ہوسکتی پس بالضرور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین پر
ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فان قلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیئ بسببہ الذی
کان ورود الحدیث فی حقہ بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ وقد ورد ہاہنا ما یخصصہ وہو یساویہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ وقولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعلان کانہما وردا معًا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
یتہاتران وہہنا امکن العمل بہا بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر ناقلا
عن السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہ جو مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہے کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کی لام عہد راجح ہی چنانچہ
دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکہتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی
طرف قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلئے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مفارقۃ اللام کما ان بدونہا

للفرد المبہم انتہی پس جس وقت استعمالات شارع مین لام واقع ہوا اور اوسمین عموم مقصود ہی اور
سب ائمہ اربعہ کے نزدیک مختار ہے حقیقت ہونا استغراق کا تو یہی راجح ہی اور معنی راجحیت
عہد خارجی کے یہ ہین کہ سوا استعمال شارع کے عہد راجح ہے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہو
یا معلوم مخاطب ہو کو اور استعمال شارع مین راجح اور حقیقت لام استغراق ہی پس نہ لازم ہوئی منافات
ہماری کلام مین اور کلام صاحب تلویح مین اور دفع ہوا اعتراض مؤلف کا اور وہ جو کلام مؤلف
تنویر الحق سے اعتراف ہونے لام کا واسطے عہد خارجی کے نقل کر کے الزاماً کلام کیا ہی ہمکو مضر
نہین اسلئے کہ مؤلف تنویر الحق نے حدیث مذکور مین اتیاناً للبعض ظاہر الحق مین یہ بات کہی نہ تحقیقاً
اور اسجگہہ کلام تحقیقاً کیا ہی فارتفع التناقض اور وہ جو تائید عہدیت لام مین کلام مولوی
احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہی وہ ہمپر قابل احتجاج نہین ہے اسواسطے کہ منزلت علمی اونکی
وہ نہین کہ اونکا کلام ہمپر حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب عنایہ اور بحر الرائق
اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام کلام ابراہیم حلبی مین تو اوسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہو گیا
کہ راجحیت عہد علے الاطلاق صحیح نہین ہی باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد مرجح
ہے اور استعمال شارع مین چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر او مرجح اور حقیقت لام استغراق ہی
ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعئین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسیواسطے اہل اصول
نے یہہ قاعدہ معین کیا ہی العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع مین فقط سوال
سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہین ہوتا البتہ ممکن ہی کہ سوال سائل
مین جو مسئول عنہ مذکور ہی اوسکی تعئین لام عہدی کرین پس یہہ قرینہ نہوا مگر صحت اخذ لام کا واسطے
عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعئین کا
موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ
موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب مین تعئین ہوا کری تو ہم کہتے ہین
کہ حدیث قلتین مین سائل نے سوال کیا تہا اوس پانی سے جو صحرا مین ہوتا ہے اور اوسمین درندہ
اور بہائم پانی پیتے تھے پس جواب مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس ہوتا تو یہان پر چاہیئے کہ لام تعریف ماء کی اوپر واسطے عہد

کے ہے اور مراد اس سے وہی پانی ہے جس سے سوال کیا گیا تھا پس حضرات شافعیہ گھروں کے
اور مساجد کے پانی کو ساتھ حکم اس حدیث کے کیونکر پاک کہتے ہیں اور عبارۃ النص حدیث
مذکور میں کسطرح داخل کرتے ہیں فما ہو جوابکم فہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہوئی کوئی
تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیو پر یہ تھا الخ **اقول** و باللہ سبحانہ التوفیق
معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تھا کہ مذہب حنفیوں کا تطہیر حوض عشر
فی عشر میں راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہیں ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین میں کہ
وہ ثابت ہی ساتھ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض میں بھی لوگوں کو مثل اور مسائل کے تقلید
ائمہ حنفیہ نچاہیئے اسکے جواب میں مولف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت
قلتین میں راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہیں ہی اسواسطے کہ حدیث مذکور بوجوہ
مذکورہ قابل احتجاج نہیں اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول
ہی مجتہد کا جو راجع ہی اس محل میں طرف سنت کے اور ہمیں ہی اوسکا کما ہی تفصیلہ پس یہہ
کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل میں قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہی ہماری
اصل شبہہ کا جواب نہیں ہی بیجا ہی اسواسطے کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطے
ابطال ایک جزء دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ
وہ اخود ہی سنت سے ابطال ہے جزء ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی عشر پر
اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سے کچھ غرض نہیں ہے ہمنے مدعی سے قبول کیا
لیکن ہمنے فقط اس معترض کا جواب نہیں دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر
عشر فی عشر ہے ہم اسکا جواب دیتے ہیں اوسکی ضمن میں فقط منکر تقدیر مذکور کا بھی رفع
اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود غوغای عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے
جواب میں نظر کرنا چاہیئے اور شے زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو غوغا کیوں کہتا ہی
اب آئے ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اسپر ہے
کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علما رحمہم اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ آب کثیر دائم
ساتھ وقوع نجاست کے نجس نہیں ہوتا جبتک اسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہو اور آب قلیل ہووں

تغیر کے نجس ہوجاتا ہی اور مستند ان صاحبون کی احادیث صحیحہ ہین کہ تفصیل اوسکی یہان بنظر اختصار
و عدم احتیاج نہین کیجاتی قال ابن حجر فی فتح الباری تحت حدیث ولوغ الکلب ہذا کلہ محمول علی الماء القلیل
عند اہل العلم علے اختلافہم فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر و عدمہ انتہی پہر اختلاف پڑا
اس مین ہین کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہین کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سی طرف دوسری جانب کی
نہ پہونچی پہر علامت نہ پہونچنے اثر کی روایت مشہورہ مین امام ابی حنیفہ اور صاحبین سی یہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سی دوسری جانب آب کی حرکت نکری اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
مین اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اوسکی یون کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب مین بسبب غسل کرنیکے پیدا ہووی وہ دوسری جانب تک نہ پہونچی اور ابو حفص کبیر شاگرد
خاص ہین امام محمد کے وہ فرماتی ہین کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوی پس اگر
رنگ ایکطرف سی دوسری طرف کو نہ پہونچے تو یہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہین کہ اگر محل وقوع نجاست مین عرض و طول پانی کا از روی مساحت کے عشر فی عشر
ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سی کم ہی تو ہوگا اور نوادر مین ایک روایت امام محمد سی یہی ہی اور
بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فی الجملہ مجتہد ہین انہون نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہی قال فی الفتاوی التتارخانیۃ ناقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد اذا
کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف منہ الا ان یتغیر لونہ او طعمہ او ریحہ
علی ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشائخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحیاض والاوانی
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر
احد اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی فی ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالے ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث لا یخلص
بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الاخر کان قلیلا وان کان یخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یخلص ثم اتفقت الروایات عن
ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص ان تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص يستدل بوصول الحركة الى
الجانب الآخر على ان النجاسة وصلت اليه وبعدم وصول الحركة على ان النجاسة لم تصل اليه
والمتاخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن ابي نصر بن محمد بن سلام رحمه الله تعالى انه قال ان كان
الماء بحال لو اغتسل فيه تكدر الجانب الذي اغتسل ووصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه الى بعض ابو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقي فيه الصبغ من جانب فاذا
اثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه الى بعض وابو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى كان
يقول ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وان كان اقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى البعض فلما
مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشائخ اخذوا بقول ابي سليمان وقالوا اذا كان عشرا في عشر فهو كثير وفي شرح الطحاوي
وعليه الفتوى انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہ جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست میں اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سی کئی ہین یہ حقیقت مین سب تفسیرین ہین
مذہب امام ابی حنیفہؒ کی ہو سکتی کہ اصل مذہب امام اعظم کا ماء کثیر مین یہ تہا کہ خلوص نجاست ایک جانب
سے دوسرے جانب کو نہو اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہہ پہنچنے
تحریک ایکجانب کے دوسرے جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سی بھی رفع اجمال خصوصاً نظر
مقلدین عوام مین کماینبغی نہو سکتی کہ تحریک موافق قوہ محرک کی اور صدمہ تحریک کی باہم مختلف ہوتی
ہے ایک تحریک وہ ہی جس سے دو گز تک بہی حرکت نہ پہنچیگی اور ایک وہ ہی جس سی پچاس گز تک صدمہ
پہنچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوئی کہ جسسے وصول اور عدم وصول نجاست
مین ایکجانب سی دوسرے جانب تک تفرقہ کرے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیر کی یعنی بعض نے کہا کہ اسکو ساتھہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سی دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنی مقدار عشر فی عشر مین
وصول نجاست ایکجانب سی دوسری جانب تک نہین ہوتا یعنے تحریک متوسط جسکو قوت محرک متوسط سی
واقع ہو تو صدمہ تحریک مقدار شرعی تک نہ پہنچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین مین سی اشتباہ

بجہت اختلاف تحریک اور قوت محرکین کے اس مقدار ابین کہ جسمین وصول نجاست ایک
جانب سی طرف دوسری جانب کی نہین ہوتا ہی نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام مفصل ہوگیا اور
امر منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل مین قول امام کے مفسر ہین سب مجتہدین ارباب تخریج
ہین انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کما مر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو ہمنے بیشتر کلام
ابن الہمام وغیرہ سے نقل کر دیا ہے لہذا مکرر حاجت بیان نہین با آنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بہی جو منقول ہے کتب نوادر ہی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اُس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچھ حرج ان اکابر کا نہین اسلئے کہ یہ حکم مبنی ہو انکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اونکے موافق ہون یا نہون اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول درمختار کے جسمین بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلی بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
صائبہ متاخرین کے ذکر کی ہی قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلی بہ طحطاوی سے نقل کرکے اوسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سے نقل کیا ہی کہ انہون نے سو نقلین موافق تحقیق متاخرین کے جنہون نے اعتبار
عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہین اور کہا ہے کہ کسیکو مقلدین مین سے
مخالفت انکی درست نہین اسلئے کہ یہ صاحبین ارباب تخریج تھے جو یہ لوگ فتوی دین ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے اب پہلی عبارت درمختار سنو پہر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رأی المبتلی بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمدؒ
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رأی لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تعرض لما فی البحر ایضا ثم ردہ بانہ انما یعمل بما صح من المذہب لا
بفتوی المشائخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما جزمت بذلک افادہ طحطاوی
اقول وہو الذی حط علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر البعض

المحشين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالة القول الراقي في حكم ماء الفساقي انه حقق
فيها ما اختاره اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه وابلغ واورد
نحو مائة نقل ناطقة بالصواب الى ان قال شعر واذا كنت في المدارك غرا * ثم ابصرت حاذقا لا تمار
واذا لم تر الهلال فسلم * لاناس راوه بالابصار * ولا يخفى ان المتاخرين الذين افتوا بالعشر كصاحب
الهداية وقاضي خان وغيرهما من اهل الترجيح هم اعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم ويؤيده ما قدمه
الشارح في رسم المفتي واما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم انتهى اور
علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہے اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سے یہی ہے کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاوے اور یہی مختار ہے عامہ
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سے کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سے یہی ہے اور قول کافی کو نقل کرکے اوسپر
رد کیا ہے اور کہا کہ یہیں ضبط نہیں ہو سکتا خصوصا عوام مومنین کو جو صاحب فہم و رای نہیں ہیں
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سے روایت
عشر فی عشر کی مروی نہیں منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہیں اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہوں نے قول عشر فی عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر صحیح
ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہیں کہ قول امام ہی پر فتوی دیں بلکہ جیسا مناسب
مصلحت مومنین کی دیکھیں اوسپر فتوی دیں کما قال في النهر الفائق ثم هذا اے اعتبار العشر
هو مختار عامة المتاخرين قال ابو الليث وعليه الفتوى وقال الكرماني في ايضاحه انه الظاهر عن
محمد الا ان المصرح به في غير موضع ان الظاهر عن الامام وهو الصحيح التفويض الى رأي
المبتلى به وفي كافي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كان محمد يوقت بعشرة في عشرة ثم رجع الى
قول الامام وقال لا اوقت فيه شيئا وانت خبير بان اعتبار العشر اضبط لا سيما في حق من
لا راي له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله في البحر انه لا يعمل الا بما صح عن الامام
ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد كما علمت ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج
عن ذلك المقال كيف وقد عرفت ان اكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر قال ولو
فرع على اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة كبيرا وكثيرا انتهى آب محل انصاف

ہی کہ جسوقت امام ابو سلمہ اور ابو سلیمان جوزجانی اور امام طحاوی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور
صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل ومن اہل الترجیح اور عامہ متاخرین کسی
امر پر موافق مصلحت مومنین کے برعایت سہولت اور عموم بلوی کے بفہم اجتہادی اپنی کہ قول امام کی تفسیر و
تعیین کرکے فتوی دیوین پس مقابل مین ان اکابر مجتہدین کے قول ابن ہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب
قابل اعتبار وقبول ہی باآنکہ یہ صاحبین باب رسم المفتی مین اسکی معترف ہو چکی ہین کہ ہمکو فتوی دینا موافق
فتوی ان اکابر ہی کے چاہیئے اور اونکے فتوی کے مقابل مین ہماری فتوی کا کچھ اعتبار نہین ہے
یہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح الیضاح سے نقل کرتا ہی کہ ظاہر الروایۃ امام ابی حنیفہ سے
یہی ہی کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رائے مبتلابہ کے انتہی ہمکو کچھ مضر نہین اسواسطے
کہ ہمنے اسکو تسلیم کرکے کہدیا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھہ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہی اور اوفق ساتھہ مصلحت کے اور اضبط واسطے عامہ مومنین کے یہی ہی
علاوہ یہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہین ہی چنانچہ فتاوا
تاتارخانیہ سے دونونکا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہی پس اعتبار عشر فی عشر تفسیر و تعیین ہی اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہی پس عشر فی عشر جو تعیین ہے اوسکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسیطرح حال ہے قول کافی اور غایۃ البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکی کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہی اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین دیری سے کہہ چکا ہی
اسلئے ہم تفصیل مین ترک تطویل کرتے ہین اور قول اشباہ النظائر کو مولف نے عبث نقل کیا وہی
صاحب بحر مولف اشباہ ہین جو جواب اونکا کلام منقول بحر الرائق مین دیاگیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور
اگرچہ اس تحقیق سے جواب باقی کلام مولف کا بنظر اجمال ادیر فی منصف کے واضح ہو چکا ہی لیکن بنظر احتیاط تحریری چند
اور بہی اشارہ کیا جاتا ہی یہ جو مولف نے کلام بحر العلوم اور شرح مشکوۃ شیخ عبدالحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ
امام سے یہ ہی کہ اعتبار کرتے تھی اکبر رای مبتلابہ کو اور روایات آخر مین یہ ہی کہ اعتبار کرتے تھی تحریک کو صفحہ ۳۰۲ و صفحہ ۳۰۳ مین ۱۲ مخالف
ہماری مدعا کے نہین اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سے نقل کرتا ہی اگرچہ زعم مولف
مین ظاہر الروایۃ نہین ہے لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کردیا کہ وہ بہی ظاہر الروایۃ ہی اور مختار ہی امام ابو سلمہ
اور ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کی

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سی ساتھہ قوۃ متوسطہ کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایک جانب سی دوسری جانب تک بقدر اکثر دس ذراع شرعی کے پونہچتا ہی اور مقدار دس ذراع مین نہین پونہچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ عبد الحق کو یہ امر ظاہر ہی کہ اعتبار تحریک بہی مروی ہی امام سی بس زیادہ تر تائید ہماری باقرار مؤلف ہوگئی اور یہ جو مؤلف جابجا کہتا ہی کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہی مذہب متاخرین ہی اور مقصود اسکا یہ ہی کہ جسوقت یہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہ متاخرین مجتہد مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب اسکا یہ ہی کہ ہنوز مؤلف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب امام سی نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہ مذہب ہی امام ابی یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکے یہ معنی نہین ہین کہ یہ مذہب امام ابی حنیفہ نہین ہی اور مخالف ہی مذہب اونکے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ نسبت کرنے مذاہب کیطرف ان اکابر کے اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہ ہی کہ امام ابی حنیفہ جو موافق اصول مجتہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پھر کبہی تو ایسا ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئے تو کہا جاتا ہی کہ یہ مذہب متفق علیہ ہے امام اور اصحاب اونکی کا اور کبہی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رائے مختار امام کے رای آخر کو بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بہی امام کیطرف سے وہ صاحبین مجاز تہے پس اسصورت مین رای مختار امام کو مذہب ابیحنیفہ اور رائے مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر وغیرہم کہا گیا اور کبہی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نتہی اس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر و تعیین قول مجمل امام کی رکہتے تھے تفسیر و تعیین اسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے تہا اور جب متاخرین نے اوسکی تفصیل و تعیین کردی اور اوسکو ساتہہ علامات وغیرہ کے واضح کردیا تو پھر عمل اوسپر بسبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسے کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہر اعتبار تحریک

کے منقول ہے اور جبتک تلامذہ انکی سے بقوۂ اجتہادی اسکی تعیین نہین کی ہی تو عمل باعتبار تحریک ہی
تہا جب انکے تلامذہ نے مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی سلیمہ وغیرہما کے اسکی ابہام کو اوٹہا دیا یعنے
بجہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست مین اشتباہ پڑتا تہا کہ کبہی تو دہ
تک اثر نجاست پونہچ جاتا تہا اور کبہی دس گز تک ہی نہین پونہچتا تہا اس اشتباہ کو ساتہہ لحاظ تو
تحریک اور قوت محرک کے باعتبار مساحت عشر فے عشر کے رفع کر دیا کہ اب کسیکو عوام و خواص
مومنین مین سے اشتباہ بیچ وصول اثر نجاست کے ایکجانب سے دوسریجانب تک نہین رہا تو اسجگہہ صورت ایضاح و تفصیل
کو کہین گے کہ یہ مذہب متاخرین ہی اور صورت ابہام و اجمال کو کہین گے کہ یہ مذہب ائمہ ثلثہ ہی مثلا اور
اسیطرح کبہی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ مین ایک حکم اختیار کیا اور انکی بعد والون نے تلامذہ انکے سے
یا متاخرین سے حکم آخر اوسی مسئلہ کا جو مختار امام تہا بسبب بدلجانے زمانہ کے اور احوال مومنین کے
ارفق للناس اور اصلح للمومنین سمجہا تو ایسی صورتون مین مثلا کہا گیا کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام
اب غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلا مذہب امام سے علیحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت مین
مبنی ہین اوپر قول امام کے اور معتمد ہین اونکی قواعد ممہدہ پر سب مندرج ہونگے مذہب امام مین کہ وہ
ایک حجت ہی حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز ہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیۃ علی الدر المختار
واما اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رأیہ درر لان
اصحاب الامام قالوا بالقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیہا
واعلم بان عن ابی حنیفہ + جاءت روایات غدت منیفہ + اختار منہا بعضہا والباقی + یختار
منہا سائر الرفاق + فلم یکن بغیرہ جواب + کما علیہ اقسم الاصحاب + انتہے وقال فی الدر المختار فحینئذ قال
الاصحاب ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ فکان کل یاخذ بروایۃ عنہ ویرجحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی
ای فلیس لاحد منہم قول خارج من اقوالہ ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت
قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شئ الا قد قالہ
ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعا لما قالہ استاذہم
ابو حنیفۃ وفی اخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول احد منہم یعلم قطعا انہ یکون آخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ
روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن

ابی حنیفة وقسموا علیه ایمانا عِلاقا فلم تحقق فی الفقه جوابٌ ولا مذهبٌ الّا له کیف کان وما نُسب الی غیره

الا بطریق المجاز للموافقة انتهی فان قلت اذا رجع المجتهد عن قول لم یبق قولاً له بل صرح فی قضاء البحر ان

ما خرج عن ظاهر الروایة فهو مرجوعٌ عنه وان المرجوع عنه لیس قولاً له وفیه عن التوشیح انّ ما رجع عنه

المجتهد لا یجوز الاخذ به فاذا کان کذلک فما قاله صحابه مخالفین له فیه لیس مذهبه فحینئذٍ صارت اقوالهم

مذاهب لهم مع انا التزمنا تقلید مذهبه دون مذهب غیره ولذا نقول انّ مذهبنا حنفی لا یوسفی

ونحوه قلتُ قد یُجاب بانّ الامام لما امر اصحابه بان یاخذوا من اقواله بما یتجه لهم منها علیه الدلیل صار ما

قالوه قولاً له لابتنائه علی قواعده التی اسسها لهم فلم یکن مرجوعاً عنه من کل وجه فیکون من مذهبه

ایضاً ونظیر هذا ما نقله العلامة البیری فی اول شرحه علی الاشباه عن شرح الهدایة لابن الشحنة ونصّه اذا صحّ

الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذهبه ولا یخرج مقلده عن کونه حنفیاً

بالعمل به فقد صحّ عنه انه قال اذا صح الحدیث فهو مذهبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفة وغیره

من الائمة ونقله ایضاً الامام الشعرانی عن الائمة الاربعة ولا یخفی ان ذلک لمن کان اهلاً للنظر فی

النصوص ومعرفة محکمها من منسوخها فاذا نظر اهل المذهب فی الدلیل وعملوا به صحّ نسبته الی المذهب لکونه

صادراً عنه باذن صاحب المذهب اذ لا شک انه لو علم ضعف دلیله رجع عنه واتبع الدلیل الاقوی ولذا

ردّ المحقق ابن الهمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانه لا یعدل عن قول الامام الا لضعف

دلیله انتهی آوردہ جو الزاما اعتراف مؤلف تنویر الحق کا ساتھہ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے بیچ تحدید

آب کثیر کی تحریک کو ترجمہ مشکوٰۃ سی نقل کیا ہی جواب اسکا تحقیق سابق سی کہہ چکا کہ وہ دردہ جو مختار ہی

متاخرین کا تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالف اس سی نہین پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا

ساتھہ اسکی منافی مدعا اسکی کی نہین ہی اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کا ساتھہ ذکر کلمات

نامناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سی تقلید ہوا و نفس گمراہ ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی

محمد شاہ اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعن ہی جا لا اسکا معرض بیان مین کچہ آچکا اور کچہ آتا ہی

ہمیز منصف خود حق کو باطل سی امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور ہفوات بیجا زبان پر لانا پیشہ

اہل علم سی بعید ہی اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سی واقع ہوا بعینہ مذہب

امام ہی اور داخل ہی بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہی حجج شرعیہ سی تو بدعت کیونکر ہوگا

پس باطل ہوا قول مولوی اسمعیل کا بیچ الیضاح الحق کے جو اونہون نے تحدید عشر فی عشر کو بدعت سیئہ قرار دیا بلکہ فعل تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مخلوقات ہین بعد الانبیاء باب اذکار و اشغال و مجاہدات مین کہ بہترین اشغال عالم ہی بدعت حقیقی ٹہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرح متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا ومن جمیع ما کرہ اللہ تعالی اور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب مین رہا اوسکا جواب معقول اس کلام منقول سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہین لیکن اتنی بات بہہ ضروری ہی کہ یہ جو کہا ہی کہ اگر بطور فرض محال کے فرض ہی کیا جاوے کہ امام ابوحنیفہ اور اونکے صاحبین قائل ہین عشر فی عشر کے تو انکا قائل ہونا خصم کے لئی کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہی کہ خصم بعلیم مدعی اجتہاد کہ جسکے بعلمی اور نافہمی ابتدا کتاب سے یہانتک ویر ناظرین منصفین کے جا بجا واضح ہو چکی اوسکو کب زیبا ہی کہ نسبت امام اعظم اور صاحبین کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لائیے اور بلا شبہہ امام اعظم نبی نہین ہین اور نہ کلام اونکا وحی لیکن مبین ہے وحی کا اور مفسر ہی کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اس امام مظہر شرع مطہر محمدی کا فتوی مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث ٹہرا کر مورد لعن وطعن بنانا کیا فہم ہی اور کونسی دیانت اور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تہا کہ عشر فی عشر مذہب متاخرین ہی نہ مذہب امام اسلئے یہ امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب امام سے نہین اور اگر پہلے سے ما فی الضمیر معترض کا کہ وہ در پردہ انکار ہی مذہب امام اعظم سے اور دعوی ہے اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سے اوسی طور پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا ما فی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی اجتہاد مجتہدین کو اور مامور بہ اور واجب ہے بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ کے واجب ہے قبول کرنا اوسکا اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کما مر فی اول مبحث التقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہاد یہ نہ ہمارا منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ آمین کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسبب اخفاء حصول ملکہ اجتہاد کے کلمات دعاوی لولی اور گستاخیان جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مین کین لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروار ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان مین لاتا ہون اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف کرتا ہون تعبورسن لو کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو یقیناً وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماءِ الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب الکلبُ فی اناءِ احدکم فلیغسلہ سبع مرّاتٍ متفق علیہ فی روایۃ مسلم قال طھورُ اناءِ احدکم اذا ولغ فیہ الکلبُ ان یغسلہ سبع مرّاتٍ اُولٰھنّ بالتراب انتہی ورابعہ اجماع ہے جو منعقد ہی اوپر اسبات کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو اور متغیر کردے احد اوصاف ثلثہ مار کو تو وہ پانی نجس ہے اور بہت ظاہر ہی کہ نجاست اجماعی اوسکی نہین ہی مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی ہی ساتھہ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ بالنجاسۃ لا یجوز الطھارۃ بہ قلیلاً کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا وممن نقلہ ایضاً الامام النوویؒ فی شرح المہذب عن جماعاتٍ من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین کسی محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعاً نجس ہوگا پھر اگر یہ پانی اسقدر ہی کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہو جاتی ہی یقیناً یا ظناً جیسے آبخورہ یا پیالہ مین تو یہ پانی سب نجس ہوگیا اور اسمین یہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہی اور اگر وہ پانی اسقدر ہی کہ ایکجگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتی تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہی باقی رہا کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کونسی ہی کہ جسمین ایکجگہہ کی پڑی ہوئی نجاست سب مین مختلط نہین ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہی اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوے کے ایسے پانی سے باوجود وقوع نجاست کے بعض محل اسکی مین برتقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کے جمیع اطراف مین طہارت اور وضو کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بیر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالکؒ نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سے احد اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقیناً نہوئی اور وہ پانی کثیر ہی بقرائن وشواہد احادیث کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہی والا قلیل وقد مر مستدلالہم ما علیہ من الکلام اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کے گمان مین نجاست ایکجگہہ

کی گری ہوئی سب مین مختلط نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے والا قلیل اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر تحریک احد الجانبین سے دوسری جانب اُس پانی کی متحرک نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہین تو قلیل اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب رای امام اعظم رح مین حدیث مستند امام مالک رح اور امام شافعی رح کی بوجوہ اوسکی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود اور عدم ان احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر مین مسلوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سے موافق عادت ظاہرہ کی تعیین کثرت و قلت کرنیکی حاجت پڑی اس اسلئیے یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مبتلا بہ پر اسلئیے کہ جسوقت تعیین قلت و کثرت کی بیان شارع سے نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ تعیین قلت و کثرت کو حوالہ کیا گیا اور نظائر اسکی شرع ہے جیسے تحری وقت عدم تعیین قبلہ کی یا بفہم اجتہادی اپنی کی تعیین قلت و کثرت ساتھ اعتبار تحریک کے کی اس سبب سے کہ جسوقت نجاست پانی مین پڑی تو محل وقوع سے تجاوز کرنا اوسکا ساتھ حرکت کے ہوتا پس اعتبار تحریک ہی انتقال اوسکا ایک محل سے دوسری جگہہ معلوم ہوگا پھر ناقدین مذہب امام اعظم رح نے ان دونو روایتو مین غور کر دیکہا کہ اپہی سمین اجمال و ابہام ہے اور غرض مقلدین کی اس سے بسبب اشتباہ و ابہام کے پر نہ آئیگی اسلئے کہ پہلی روایت مین تو یہہ اشتباہ ہے کہ اکبر رای واسطے اصحاب رای اور تدبر کی ہوتی ہے پھر اوسمین بحسب ازمان و اشخاص کے اختلاف ہوتا ہے اور عوام الناس صاحب رای و تدبر نہین ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہین بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہے اوسمین بہی اعتماد اپنی فہم پر نہین کر سکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہے امام سے انسب و اولی ہے قال فی البحر فان قلت ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رای المبتلی وکان الرای یختلف بل من الناس من لا رای لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی وقال العلامۃ الشامی ذکر فی الہدایۃ وغیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر وفی المعراج انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین حتی قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع وینخفض من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی التتارخانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ وہل المعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار الخلوص بغلبۃ الظن امر باطنی یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلا منہا منقول عن ائمتنا الثلثۃ

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علی ذلک انتہی مختصراً لیکن اعتبار تحریک مین پھر یہ اجمال رہا کہ تحریک بھی
مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا مبینین مذہب
اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھہ عشر فی عشر
کے معین کی تا کسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہے مذہب امام کا اور وہ
مذہب ماخوذ تہا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے
یہ حکم کیا کہ جس پانی مین نجاست یقیناً یا ظناً مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت
اختلاط نجاست کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ
ساتہہ اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسیطرح اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا
واسطے قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا یہ کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہین پس
اجماع مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہ ہے کہ یہ علامتین مجتہدین نے ساتہہ سلیقہ فہم سلیم کے
متعین کی ہین انمین حاجت ورود آیہ و حدیث کی علیحدہ نہین البتہ داعی اجماع یہانپر وہ احادیث
ہین جنسے یہ امر ثابت ہے کہ جس پانی مین یقیناً یا ظناً نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح جن اشیا مین
احکام شرع وارد ہین اور انمین علامتین جانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلاً باب حیض مین امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورتکو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ دم
محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہانپر حکم پاک ہوجانے عورت کا کیا جائیگا
اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہوجانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو سمجہا
احکام حیض عورت پر کیے جائینگے قال فی البحر واما رکنہ فهو بروز الدم من محل مخصوص حتے یثبت بہ الاحکام
وعند محمد بالاحساس بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضأت ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیہ
قبل الغروب ثم رفعتہ بعدہ تقضی الصوم عندہ خلافاً لہما انتہی وفیہ ایضاً فی التجنیس امرأۃ رأت بیاضاً خالصاً
علی الخرقۃ مادام رطباً فاذا یبس اصفر فحکمہ حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک وکذا لو رأت
حمرۃ او صفرۃ فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر کوئی
کہے کہ علامت حائض ہوجانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سے گردانا یا اعتبار

رُویت کانہ حالۃ تغیر کالس آیت وحدیث سے کیا تو یہ کہنا اُسکا سراسر لغو ہے اسلئے کہ یہ علامتین اور
قرینہ مجتہدین نے موافق عادات مومنین کے احکام منصوصہ سے بیان فرمائے ہین پس جیسے الفاظ نصوص
اور لوازم تراکیب اور معانی ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عرب سے مجتہدین معلوم کرتے ہین اسطرح یہ وصول
اثر نجاست یا عدم وصول کے تحدید ظاہر حسن کا بل انہی سے معلوم کرکے عشر فی عشر کو ماء کثیر قرار دیا پس
یہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سے قال فی البحر وقول النووی بان حدنا
ما حدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی اوجب اللہ طاعتہ وحرم مخالفتہ وحدہم یعنی الحنفیۃ
یخالف حدہ صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ حد بما لا اصل لہ ولا ضبط فیہ مدفوع بان ما استدلتم بہ ضعیف کما
تقدم وما صرنا الیہ یشہد لہ الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک واما العقل
فانا نتیقن بعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر او یغلب علی ظننا والظن کالیقین فقد استعملنا الماء
الذی لیس فیہ نجاسۃ یقینا انتہی پھر ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو واسطے
ثبوت طہارت عشر نے عشر کے نص علیحدہ کی استدعا ہے اور قلتین مین فقط ورود حدیث مذکور سے حکم
طہارت کرتے ہین پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین مین نو قول ہین جنکو ابن المنذر نے نقل کیا
بعد اوسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتہ رطلون کے قرار پائی ہے پھر اوسمین بھی اختلاف پڑا ہے
کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہما علی تسعۃ اقوال
حکاہا ابن المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہما بالارطال واختلف فیہ ایضا تو جونسا قول اقوال مذکورہ
مین سے مقبول مؤلف معیار وغیرہ ہو اوسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لائی بعد اوسکے ہم بھی عشر فی عشر
پر نص علیحدہ لائینگے اور اگر مؤلف کو اوسپر نص علیحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ کی
حاجت نہین قال مؤلف المعیار ہمارے نزدیک رسول اللہ صلعم سے یون ثابت ہے الخ اقول یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سے صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم
کرتے ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جدا گانہ ہے اور بلحاظ اُس محامل کے مدعای مؤلف بر نہین آتا تفصیل
اسکی یہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہے عایشہ رض سے کُنَّ نساء المومنات یَشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخ یعنے نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتہ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین
لپیٹے ہوئے پہر گہر ونکو پہرتی تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا انکو کوئی بجہت غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہین پہر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہی بعد صبح کے قال الطیبی والغلس ظلمۃ آخر اللیل ثم انہ یُستعمل علے اتساعٍ فیما بقی منہ بعد الصباح انتہی پہر یہ تاریکی جو بعد طلوع فجر کے ہوتی ہی بند اور بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بنسبت کھلے اور پست مکانون کے چنانچہ یہ امر مشاہد ہے کہ اندر مسجد بند کے خوب اندہیرا ہوتا ہی تا آنکہ صحن مسجد اور میدان مین روشنی پہیل جاتی ہی تو فرمانا حضرت عائشہ رض کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنے گہرون کیطرف پہرتی تہین اور اونکو کوئی بسبب تاریکی کے پہچانتا نتہا باینمعنی ہی کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت ہوتی تہی اور بنسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تہی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنے گہرونکیطرف پہرتی تہین تو جماعت مسلمین مین سے باعث غلس یعنے تاریکی اندرون مسجد کے کوئی اونکو پہچانتا نتہا اب اس سے یہ لازم نہین آتا کہ بیرون مسجد کے بہی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تہی تا استدلال مؤلف تمام ہوے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر فالاولی حمل التغلیس علی غلس داخل المسجد لان حجرتہا رضی اللہ تعالی عنہا کانت فیہ وکان سقفہ عریشا متقاربا ونحن نشاہد الآن انہ یظن قیام الغلس داخل المساجد وان صحنہا قد انتشر فیہ ضوء الفجر وہو الاسفار انتہی اور وجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہ ہے کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سی باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اَسفِرُوا بِالفَجرِ فَاِنَّہ اَعظَمُ الاَجرِ اور ایک روایت مین ہی نَوِّرُوا بِالفَجرِ اور یہی روایت کیا ہی اسکو بلال رض سے اور بعض روایات مین وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نَوِّر یا بِلَالُ بِالفَجرِ قَدرَ مَا یُبصِرُ القَومُ مَوَاقِعَ نَبلِہِم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا فانہ اعظم للاجر اور سوا اسکے بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث مذکور کے قد رای غیر واحدٍ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین الاسفار اور کہا ابوبکر ابن شیبہ نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرۃ ابن شعبہ اور تمیم اور علی اور حسن بن علی اور ابوالدرداء اور ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین سے کہ یہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبدالرحمان ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتے ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سے امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین مجتہدین کا مطابق ہو سکے ہوا تو بالضرور حدیث مرویہ تغلیس کو محمول کرنا ہوا تاویل پر اور
تاویل مذکور بہتر ہے اور اسلم ہے اختیار نسخ سے کما ذہب الیہ بعض المحققین پس یہ جو مولف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور نسا کا نماز فجر میں اور فارغ ہونا اونکا نماز سے
اور پہرنا اونکا حالت غلس میں امر مدامی تہا انتہی اور مقصود اوسکا یہ ہے کہ قول منسوخ ہونیکا حدیث تغلیس کا
منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہ ہے کہ یہ کلام تمہارا علی تقدیر التسلیم قائلین نسخ پر وارد ہوگا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئے کہ جنہوں نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام
اس حالت کو مسلم رکہتے ہیں اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ معلوم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سے ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہے
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور میں اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات میں
جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام بمعنی ہمیشگی حکم کے تا زمان
حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم نہیں اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سے علاقہ نہیں
علی تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے کما ہو
مسلم عند الخصم و سیجیئی پس تجدد جو مفہوم ہوتا ہے جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین میں واقع ہے دوام
سے جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین میں مرجح ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین بمقابلہ تجدد مذکور شیخین میں کالعدم
ہوگا اور یہ جو کہا ہے کہ ایک روایت میں صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر میں
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی میں پڑہتے رہے تو اولا جواب اسکا
یہ ہے کہ یہ حدیث قابل احتجاج نہیں ہے اسلئے کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کے راوی ہیں
قابل احتجاج نہیں ہیں نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مولف معیار غیر صحیح یا
ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور جو جواب میں اسکے محلی سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہے اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ راوی اسکے ثقہ سب ہی ہیں اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ ابن زید ایسے ثقہ ہیں کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنے شیوخ سے گردانا ہے اور محدثین
کہتے ہیں کہ جس راوی سے بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہیں چاہیے جارح
کسیقدر ہوں انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد سے صحت حدیث

کے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث نکرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور در
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہوگی یا آنکہ یہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہی اوپر تعدیل کے اور حق اسامہ بن
زید مین جرح مبین السبب وارد ہی کما سیجئی نقلہ من التقریب اسیطرح سکوت ابو داؤد کا عدم جرح سے کہ وہ تعدیل
ضمنی ہی جرح صریح ائمہ مذکورین سے مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسے ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہ جو خطابی نے کہا ہی کہ اسامۃ بن زید
رواۃ بخاری مین سے ہین اور جن سے بخاری روایت کرے اونکے حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہی انتہی
یہ بات علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہی کہ جن رواۃ سے بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کرے بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح مبین السبب
ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فی الھدایۃ الساری وقبل الخوض فیہ ینبغی لکل مصنفٍ ان یعلم انّ
تخریج صاحب الصحیح لراوٍ مقتضٍ لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمہور الائمۃ علی تسمیۃ الکتابین بالصحیحین وھذا معنی لم یحصل لغیر من اخرج لہ فی الاصول فاما ان
اخرج لہ فی المتابعات والشواہد والتعالیق فھذا تتفاوت من اخرج لہ منھم فی الضبط وغیرہ مع
حصول اسم الصدق لھم وقد کان الشیخ ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی الصحیح ھذا
جاز القنطرۃ یعنی بذلک انہ لا یلتفت الی ما قیل فیہ قال الشیخ ابو الفتح القشیری فی مختصرہ وکذا نعتقد
وبہ نقول ولا یخرج علیہ الا بحجۃ ظاہرۃ وبیانٍ شافٍ یزید فی غلبۃ الظن علی المعنی الذی قدمناہ قلت
فلا یقبل الطعن فی احدٍ منھم الا بقادحٍ واضحٍ انتہی مختصراً پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا
اسامۃ بن زید سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تا کہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیاً
یہ کہ عدم قبول طعن کا اوپر رواۃ بخاری کے ان احادیث مین ہی جنپر کسی ائمہ جرح و تعدیل نے تنقید نہین کی
اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا باہم بخاری اور مسلم کی روایت مین تنافی واقع ہو تو ان احادیث کو مطلقاً
صحیح اور مقبول اور اونکی رواۃ کو ثقہ اور ثبت فقط بخاری کی رواۃ مین ہونے کے سبب سے نہین کہہ سکتے قال الشیخ
ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والخبر المحتف بالقرائن انواع منھا ما اخرجہ الشیخان فی صحیحیھما مما لم یبلغ حد التواتر فانہ احتف
بہ قرائن منھا جلالتھما فی ھذا الشان وتقدمھما فی تمییز الصحیح عن غیرہ علی غیرھما وتلقی العلماء لکتابیھما بالقبول

وہذا التلقی وحدہ اقوی فی افادۃ العلم من مجرد کثرۃ الطرق القاصرۃ عن حد التواتر الا ان ہذا یختص
بما لم ینتقدہ ای لم یزیفہ احد من الحفاظ مما فی الکتابین لفقد الاجماع علی التلقی انتہی معہذا صحیح ابن خزیمہ
وغیرہ میں یہ ہے کہ ابوداؤد اپنی سنن میں شذوذ بلکہ نکارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں باینطور کہ اس
حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اوروں نے روایت کیا اور اوسمیں زیادت بیان اوقات کی نہیں ہے اور اسیطرح ہشام بن عروہ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمۃ المرادی
اخبرنا ابن وہب عن اسامۃ بن زید اللیثی ان ابن شہاب اخبرہ ان عمر بن عبد العزیز کان قاعدا علی المنبر
فاخر العصر شیئا فقال لہ عروۃ ابن الزبیر اما ان جبرئیل علیہ السلام قد اخبر محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بوقت
الصلوۃ فقال لہ عمر اعلم ما تقول فقال عروۃ سمعت بشیر ابن ابی مسعود یقول سمعت ابا
مسعود الانصاری یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نزل جبرئیل فاخبرنی
بوقت الصلوۃ فصلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ یحسب
باصابعہ خمس صلوات فرایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حین تزول الشمس وربما
اخرہا حین یشتد الحر ورایتہ یصلی العصر والشمس مرتفعۃ بیضاء قبل ان تدخلہ الصفرۃ
فینصرف الرجل من الصلوۃ فیاتی ذا الحلیفۃ قبل غروب الشمس ویصلی المغرب حین تسقط الشمس
ویصلی العشاء حین یسود الافق وربما اخرہا حتی یجتمع الناس وصلی الصبح مرۃ بغلس ثم
صلی مرۃ اخری فاسفر بہا ثم کانت صلوتہ بعد ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر
قال ابوداؤد وروی ہذا الحدیث عن الزہری معمر ومالک وابن عیینۃ وشعیب بن ابی حمزۃ واللیث بن سعد وغیرہم لم
یذکروا الوقت الذی صلی فیہ ولم یفسروہ وکذلک ایضا روی ہشام بن عروۃ وحبیب بن ابی مرزوق عن عروۃ
نحو روایۃ معمر واصحابہ الا ان حبیبا لم یذکر بشیرا انتہی اور یہ توہم نکیا جاوے کہ ابوداؤد نے تفرد اسامۃ بن زید کا
بیچ اس زیادت کے بیان کیا ہے اور زیادۃ ثقہ کی مقبول ہے اسلئے کہ اول تو اسامۃ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا
ممنوع ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اونپر جرح مبین کیا ہے کما قال اسامۃ بن زید بن اسلم العدوی
مولاہم المدنی ضعیف من قبل حفظہ من السابعۃ مات فی خلافۃ المنصور انتہی پس جسوقت اسامۃ بن زید
مجروح ہوئے ساتھ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئے مفید نہیں کما مر اور زیادت

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذوذ ونکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہی روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور قبول
کیجائیگی روایت اوثق کی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ
الاُخرے فہذا یقع بہ الترجیح بینہا وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہی اور بیان مخالفت روایت
اوثق کا یہ ہی کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ھے اوسمین یہ ھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے نماز فجر ایک مرتبہ غلس مین پھر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہی پھر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین
پڑہتے رہے اور کبھی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود
ہی کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھہ نماز فجر مین اسفار کیا اور یہی کہ سائل نے
اوقات نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول وقات مین اور دوسرے
روز پانچون نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اوس سائل کو بانیطور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا
احمد بن منیع والحسن بن الصباح البزار واحمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق
عن سفیان عن علقمہ بن مرثد عن سلیمان بن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم رجلٌ
فسالہ عن مواقیتِ الصّلوۃ فقال اقم معنا انشاء اللہ فامر بلالاً فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ
فاقام حین زالتِ الشمس فصلی الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمسُ بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ
بالمغرب حین وقع حاجبُ الشمس ثم امرہ بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغدِ
فنور بالفجر الخ اب ہم کہتی کہ زیادت اسامۃ بن زید کے جسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز
فجر اسفار مین پڑہی پھر کبھی اسفار کیطرف عود نہین کیا منافی ہی روایت ترمذی کی کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار
کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین پس بالضرور رد کیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے
اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب ثقہ رواۃ کے اور یہی یہ کہنا ممکن ہی کہ ایک ہی مرتبہ اسفار کرنا نماز
فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل کرتے ہین یہ ہی کہ آخر جزء وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی
نرہا چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہی اسلئے کہ حضرت جبرئیل ع نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات
تعلیم کیے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہوجائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزء وقت فجر لیا جائیگا
پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کرلیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے
اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے پہلے اور غلس اضافی ہے اوسمین بھی کبھی نہین پڑہی اور ہم
نماز فجر کو اسفار مین بمعنی جزء اخیر وقت فجر کے مستحب نہین کہتے بلکہ ہمارے نزدیک وہ اسفار مستحب ہے کہ نماز
فجر چالیس آیتہ سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر مین فساد آجاے تو غسل یا
وضو کرکے پھر چالیس آیتہ سے ادا کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ و یستحب للرجل الابتداء فی الفجر
باسفار و الختم بہ ہو المختار بحیث یرتل اربعین آیتہ ثم یعیدہ بطہارۃ لو فسد انتہی پس بنسبت اوس اسفار یعنی
جزء اخیر وقت فجر کے یہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہان مستحب ہے داخل غلس اضافی ہوگا تو روایۃ اسامۃ بن
زید کے بتقدیر تسلیم صحت بھی ہمارے مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ جارحین
اسامۃ سے بیان سبب جرح نہین ہین تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولا تو جرح مبین السبب تقریب سے
منقول ہوچکا اور ثانیا تسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور جسطرح تغلیس مذہب ہے صحابہ کرام و
تابعین کا اسیطرح اسفار بھی مذہب ہے بہت سے صحابہ و تابعین کا کما مر نقلہ با انکہ غلس مذکور جو صحابہ کیطرف
منسوب ہے محتمل ہے کہ غلس اضافی ہو اور اسفار حنفیہ کے ساتھ جمع ہوجاے اور ادا کرنا کبھی کبھی نماز کا اوس غلس
مین جو اسفار مستحب حنفیہ کے ساتھ جمع نہو جیسا کہ منقول ہے بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر وغیرہم رضی اللہ تعالے
عنہم کے محمول ہوسکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہ امر مؤلف نے ثابت
نہین کیا کہ غلس حقیقی مین نماز پڑہنا رسول اللہ صلعم کا علی الدوام تہا سوا اسکے کہ حدیث عائشہ رض کی سیاق
کو اسپر دال گردانا ہے اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکے اور نیز علی تقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عائشہ رض
کو ہمنے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بھی اوسکی ہمارے اسفار مستحب کے مخالف نہین ہے
کما مر مفصلا اور یہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہین ہے
اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقینا ضرور ہے حالانکہ یہان جسکو منسوخ کہتے ہو یعنی حدیث غلس اوسکا موخر ہونا
اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہے جیسا کہ ابہی سنن ابی داؤد سے منقول ہوچکا
تو جواب اسکا یہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کرچکے کہ روایت مذکورہ ابو داؤد شاذ بلکہ منکر ہے اور
اسامۃ بن زید مجروح ہین بجرح مبین کے پس صحت حدیث مرویہ اونکی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام
کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مؤلف معیار نے کہین ثابت نہین کیا
کسی قول ضعیف سے بھی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رض کو جسکو برہان تغلیس گردانا

ہو اُس سے تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اسلئے کہ وہ محمول ہو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ توجیہ منسوخ ہونے حدیث تغلیس کے ساتھ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مولف تنویر الحق نے تبعًا لبعض المحققین وسکو اختیار کیا ہی پس توجیہًا لکلامہم وایضاحًا لمرامہم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتے ہین کہ حدیث عایشہ رض جو دال ہی اوپر نماز پڑہنے رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے کہ وہ فرماتے ہین کہ مین نے نہین دیکہا رسول اللہ صلعم کو کہ اونہون نے کبہی نماز پڑہی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین ایک تو نماز مغرب اور عشا کی مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کی مزدلفہ مین اور یہ خلاصہ مضمون حدیث صحیحین کا ہی بیان نسخ کا یہ ہی کہ یہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کی مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع فجر کے ادا فرمائی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہے پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تہا اور مزدلفہ مین واسطے امتداد وقت وقوف کی غلس مین پڑہی تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عایشہ رض سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھ حدیث مذکور کے یعنی قبل رویت عبد اللہ بن مسعود رض کے فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رض نے کبہی حالت غلس مین سوا مزدلفہ کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑہتے نہین دیکہا پس بالضرور غلس مین پڑہنا نماز فجر کا جو مفاد ہی حدیث عایشہ رض کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعود رض سے کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمعٍ وصلّی الفجر یومئذٍ قبل میقاتہا مع انہ کان بعد الفجر کما یفیدہ لفظ البخاری صلی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی اعتاد الاداء فیہ لانہ غلّس یومئذٍ لیمتدّ وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلسٍ فافاد ان المعتاد کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اس کلام سے نسخ تغلیس بعید ہی اسلئے کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود نسخ کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رض مین مصرح ہی کہ مین نے کبہی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز کے سوا نماز پڑہتے نہین دیکہا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد تمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس مشتر ورود حدیث ابن مسعود رض کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہی کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رض کے دیکہنے سے پہلے کبہی نمازین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رویت

ابن مسعودؓ مین ہمیشہ اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس جو پہلی رویت انکی سی واقع ہوگی وہ منسوخ
ہوگی اسی سبب سے کہ تاویل النسخ بن سکتی ہی ابن الہمام نے نسخ کی توجیہ کو بعید کہا ہے نہ یہہ کہ نسخ بن
ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث ابن مسعودؓ سی اسلیئے نسخ ثابت نہین کہ جس وقت
مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی تو واجب ہی عمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اسدن بعد طلوع فجر
اول ہوئے ہونگی نماز مین اور وقت معتاد اسکے بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس امر ممتد ہی اسمین تقدم
اور تاخر ممکن ہی انتہی حاصل کلامہ مدفوع ہے اولا اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہو چکا کہ
اسدن نماز فجر قبل وقت معتاد کی غلس مین پڑہی تھی اس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تھا لیکن عمر ولف
مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی مفاد روایت صحیح مسلم کی اور ثانیا اسلئے کہ مداومت
علی التغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے پیشتر کلام مؤلف سی اصلا پایہ ثبوت کو نہین پونہچی کما مر پس سطور
پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تھا اوسپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہی
کہ حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ سی بھی نسخ تغلیس نہین ہو سکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہی
بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اسکی معارض ہوئی اور قاعدہ وقت تعارض
حدیثین کی یہہ ہی کہ اولا تو انکو جمع کرین اور اگر جمع نہو سکے تو تاریخ کو دیکہین پس جسکی تاریخ مؤخر ہو اسکو
ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بھی نہو سکی تو دونون کے
عمل مین توقف کرین تو یہان تو دونو حدیثون مین جمع ہی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار
سی ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی ہو پس بنا بر
اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین ہی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرجح ہوئی انتہی مختصرا تو جواب اسکا
اولا یہہ ہی کہ یہہ معنی اسفار کی مقابل غلس کی نہونگی بلکہ ساتہہ غلس کی جمع ہونگی پس صورت جمع کرنے
تغلیس اور اسفار کی بنہج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ
کو جو مفاد اسکا یہہ تھا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کرے تو اتباع مامور بہ ہو جائی مقید کرنا ہوگا ساتہہ
اس اسفار مخصوص کے جو غلس کی ساتہہ جمع ہوتا ہی بحجت حدیث تغلیس کے جمعا بین الدلیلین پس ہم کہینگی
کہ یہہ تاویل تمہاری حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہی اسلئے کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہی لیکن منافی ہی ان
احادیث کے جنمین مصرح ہی یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہو اب یہاں پر تخصیص اسفار

کیساتھ اوس اسفار کے جو غلس کیساتھ جمع ہوجائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسی کہ روایت طحاوی مین وارد ہے
اسفروا بالفجر فکلما اسفرتم فھو اعظم للاجر وقال لاجورکم انتہی اور جیسی کہ صحیح ابن حبان مین وارد ہی کلما
اصبحتم بالصبح فھو اعظم للاجر اور جیسی کہ جامع الاصول مین نسائی سے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم قال اسفروا بالصبح فانہ اعظم للاجر انتہی ان احادیث مین بغور ملاحظہ کرو کہ مفاد انکا یہ ہے
کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگے تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین پس
تقیید اسفار کی ساتھ اوس اسفار کے جو غلس کیساتھ جمع ہو صراحۃ منافی پڑیگی انکے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر وحملہ علی تبین طلوع الفجر یاباہ ما فی صحیح ابن حبان کلما اصبحتم بالصبح فھو اعظم للاجر مطلقۃ فیشمل
الابتداء والانتہاء انتہی اور ثانیا یہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہوا ور فی نفسہ غلس کیساتھ جمع ہوجائے پس ہم کہتے ہین کہ یہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف ہین اسلئے کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قراۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوۃ کسی جہت سے
معلوم ہو تو بارد گر اتنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہو کر بقراءۃ مسنون اداء صلوۃ
کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار والختم بہ ھو المختار بحیث
یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہ بالطہارۃ لو فسدت انتہی اور بتجربہ و مشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسی وقت مین
فی الجملہ تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر سے قال فی جامع الاصول
کتب الی عمر الی عمالہ ان صلوا الظہر اذا کان الفئ ذراعا والعصر والشمس مرتفعۃ بیضاء نقیۃ والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادیۃ مشتبکۃ انتہی مختصرا پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے ہوا ثالثا یہ کہ جب معنی اسفار تمہارے نزدیک تبین فجر بلا التعمق قرار پائے اور غلس اسکے
ساتھ بزعم تمہارے جمع ہوا تو حاصل کلام یہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونو باہم منافی نہین
بلکہ مفاد دونو کا واحد ہے تو چاہیئے کہ قائلین استحباب تغلیس اوس اسفار مع الغلس سے پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتے ہین اور
تخصیص بعض افراد غلس کی نہین کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے نہوگی اور رابعا
یہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہین بلکہ کبھی نسخ ساتھ تاخر تاریخ کے

[illegible]

اور کبھی ساتھ نقص مضمون نص ناسخ کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے بتاخر نص بدون علم بالتاریخ کے معلوم کیا جاتا ہی کما قال فی شرح نخبة الفکر ویعرف النسخ بامور صرحہا ما ورد فی النص کحدیث بریدة فی صحیح مسلم کنت نہیتکم عن زیارة القبور الا فزوروہا فانہا تذکر الآخرة ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن ومنہا ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہین بحجت اجماع صحابہ کثیر کے اوپر تنویر کے کہ وہ علامت ہی جزم کیساتھ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی وسیجی تفصیلہ اور جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوّر یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم جو عینی نے شرح بخاری مین نقل کی ہے بے تصحیح کسی امام کے ائمہ حدیث مین سے حجت نہین سکتی کہ محلی مین کہا ہی کہ یہ حدیث اسنادًا ضعیف ہی پس بے تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلام ہی خارج وا بے تحقیق سے سکتی کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہئے موافق [illegible] اور حجیت طبرانی نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق [illegible] حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہی طبرانی [illegible] حدیث اوسکو [illegible] ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا محلی التسلیم مضر نہین [illegible] والتعدیل وتنقید احادیث مین سے نہین ہین باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی [illegible] حافظ [illegible] السیوطی جو ائمہ حدیث مین سے ہین اس حدیث کو نقل کرتے ہین اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو ہی واسطے اوس حدیث کی اور تعدیل ہی واسطے رواة اوسکی کے چنانچہ خود مؤلف مصباح [illegible] اسکو نقل کر چکے ہین اور مانتا ہی وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الحدیث [illegible] مقتضی لعدالتہ عنده وصحة ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت [illegible] اہل علم سے تصحیح کسی محدث کو نہین گروا [illegible] منقول ہوتا [illegible] [illegible]

اُسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیم کسی محدث کو واسطی حجیت کی شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سی کیا قال الشیخ سراج احمد الحنفی فی ترجمۃ للترمذی و در تاویل شافعی وغیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی و ابن عدی من روایۃ ہریر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا بلال نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار و روی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر وہم یتراؤن الشمس مخافۃ ان یطلع انتہی و اخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین استناداً ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف و اضاء قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر الاول حرصا فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی و یحققہ و یقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی واسطی تضعیف حدیث کے کافی نہین اسلئے کہ باآنکہ صاحب محلی ارباب تنقید احادیث سی بلکہ حفاظ حدیث سی بلکہ محدثین کاملین مشہورین سے بھی نہین انکی قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سی کیا اعتبار جرح اُسکا مبہم ہے اور تسلیم و اعتراف مؤلف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف اسباب جرح سی اور جب قول صاحب محلی کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محمل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہماری مدعا کی اور یہہ جو وجہ ثانی مین کہا ہے کہ مراد حدیث اسفروا سے یہہ ہی کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراۃ کرکے اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سے نقل کیا ہی کہ مذہب امام اور صاحبین یہی ہی منافی صریح ہی معنی اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنی یہہ ہونگے کہ اسفار کرو ساتھہ نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزء اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃً کیونکر ہو سکین گی البتہ بمعنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازاً ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام طحاوی کا کہ مذہب صاحبین و امام یہی ہے مخالف ہے ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس و الخروج منہا فی وقت الاسفار قال وہو قول

وابی حنیفہ وابی یوسف ومحمد لکن الذی ذکر الاصحاب عن الثلثۃ ان الافضل ان یبدء بالاسفار ویختم بہ
وھو الذی یفید اللفظ فان الاسفار بالفجر اداء بالفجر وھو اسم لمجموعہا فیلزم ادخال مجموعہا فیہ
انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہے کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر یعنی یہہ حکم اسفروا بالفجر کا
مخصوص ہی ساتھہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکہتا ہے ساتھہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر
عظیم کا ہوگا پس کلیۃ حکم جو مفاد حدیث ہی منافی ہے تخصیص کے ثانیا یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس
ہر زمانہ مین تغلیس کو مستحب کہتی ہین اونکی طرف سی یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ کے
قبیل سی ہوگی ثالثا یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہو
اور حدیث تغلیس مذکور کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئے کہ وہ یا محمول ہی غلس داخل مسجد پر
یا منسوخ ہے یا محمول ہی اسپر کہ رسول اللہ صلعم واسطے بیان جواز کے کبہی کبہی غلس مین بہی نماز فجر
ادا فرماتے تہی پس جب یہہ سب احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اُس سی تقیید وتخصیص حدیث
اسفروا بالفجر کی ساتھہ لیالی مقمرہ کی کسطرح ہوسکی گی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کے
نہین اگر ہوتی تو البتہ اُس سی احتمال تقیید کا ممکن تہا بظاہر گو تعمق نظر اُٹہ جاتا اور جب وجوہ جمع حدیث
تغلیس و اسفار کی جو تخییل مؤلف معیار مین جاگزین تہی مردود ہوے اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود
تو اب باقی رہا مگر یہہ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا
یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کے کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار
کو منسوخ اسلئے کہ حدیث تغلیس متاخر ہی حدیث اسفار سی جیسا کہ روایت ابو داؤد مین گذرا انتہی اسلئے
باطل ہوا کہ حدیث ابی داؤد جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہی شاذ بلکہ منکر ہے
بجہت مجروح ہونے اسامۃ بن زید کے کما مر پس اُس سی تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو
متروک العمل کہنا بجہت تعارض حدیث تغلیس کی بہی باطل ہے اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ
ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس اندرون مسجد کی اور یہہ منافی اسفار نہین تو پہر ترجیح روایت شیخین کے
کیا معنی ترجیح تو عند عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے اور وہ تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف
معیار نے کین جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس نہ باقی رہا محل احادیث مذکورہ مگر وہ جو ہمنے بیان کیا باآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین واسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا
اور بھی نزدیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ گاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان
جواز پر یا احادیث اسفار جسمین امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائین اوپر احادیث تغلیس کے جسمین بیان ہے
فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوۃ والسلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر رواہ
الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ
لغیر وقتہا الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا بغلس
رواہ مسلم وعن ابی داود بن یزید عن ابیہ قال کان علی بن ابی طالب یصلی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافۃ
ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی وذکرہ فی الامام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ وتوسیع الحال علی النائم
والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصرا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہین
ثابت ہوتا اسلیئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علی التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہین تو
قول اُسکا منقطع ہوگا اسلیئے کہ اُسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہین ہے بلکہ فقط ایکدو صحابہ سے
ملاقات ہے اسلیئے کہ ابن حجر نے تقریب مین اُسکو طبقہ خامسہ مین سے گنا ہے اور طبقہ خامسہ وہ ہے کہ جنہون
نے ایک دو صحابہ کو دیکہا ہے پس اُنکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اسلیئے
کہ خود تو انہون نے ان صحابہ کو نہین دیکہا خواہی نخواہی کسی سے سُنا ہوگا حال آنکہ اُسکا ذکر نہین کیا
تو قول اُنکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہین کما مر عن میزان الاعتدال انتہی بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے کہ
یہہ جو تقریب سے نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہ ہے کہ جنہون نے ایک دو
صحابی کو دیکہا اور بعضونکو سماع صحابہ سے نہین ہے یا تو محمول ہے تغلیب پر یعنی اکثر مذکورین طبقہ
خامسہ کو اسی طور پر تھی اگرچہ بعض ایسے بھی ہون کہ انہون نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب
تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا یا محمول ہے اختصار پر یعنی طبقہ صغار تابعین کا یہہ تھا کہ اُنکو ملاقات ہو عدد یسیر
صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات اُنکی تابعین سے ہی ہون کما قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی
فی شرح شرح نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجالسہم وجل روایتہ عنہم کقیس بن حازم
وسعید بن المسیب والصغیر ہو الذی لم یلق من الصحابۃ الا العدد الیسیر او لقی جماعۃ الا ان جل روایتہ عن التابعین
کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار و اجمال فقط صورت اولی پر بیان

طبقہ خامسہ مین کہ وہ طبقہ صغار تابعین کا ہے اکتفا فرمایا یا محمول ہی اسپر کہ کبھی شخص واحد باعتبار مختلفین و طبقون مین گنا جاتا ہے کما مر عن کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مؤلف تقریب نے ابراہیم نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی سے ہے نہ صحابہ سے طبقہ خامسہ سے گنا اگرچہ باعتبار ملاقات جماعت صحابہ کی انکو طبقہ متقدمہ سے کہا جائی چنانچہ امام نووی نی تہذیب مین احمد ابن صالح عجلی سے نقل کیا ہی کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رض پاس حاضر ہوئی اور انکو دیکھا کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود وہو تابعی دخل علی عائشہ رض ورویناعن احمد بن صالح العجلی قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ ورای عائشۃ پس اول تو غور کرو کہ یہہ کسطرح ہو سکی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت عائشہ مین حاضر ہوے ہون اور فقط ایک وصحابی سے ملاقات کی ہو اسلئے کہ زمانہ حضرت صدیقہ مین ہزارون اصحاب بیچ جو تھے اور بیشتر خدمت حضرت صدیقہ مین حاضر رہتی تھی اور نیز اہل علم و دیانت تفحص تمام ملاقات صحابہ کرتے تھے اور اسکو مغتنم سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت مین کوئی حاضر ہو تو ضرور ہی کہ صحابہ کثیر سے اسکی ملاقات ہوگی معہذا روایت احمد بن صالح سے مصرحًا ادراک جماعت صحابہ کا ثابت ہی اور یہی کلام شارح شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر مین ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہین ہے بلکہ جسکو جماعت صحابہ سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سے نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو جبتک کلام صاحب تقریب کو محامل مذکورہ پر حمل نکیا جاویگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کو اور تطبیق نپایگا ساتھہ اسکی اور توجیہات رکیکہ سوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل منصف پر تعسف اور تکلف اسکا واضح ہو جائیگا پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ مین نقل کیا ہی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم محتج تھے اوپر استحباب تنویر کے تو ممکن ہی کہ انہون نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال انکا نقل کیا ہو پس قول انکا منقطع کیونکر ہوا اور ثانیًا یہہ ہی کہ منقطع اصطلاح محدثین مین کہتی ہین اس حدیث کو جسکی اسناد سے ایک راوی یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جائے اور یہہ معنی منقطع کے شامل ہین مرسل اور معضل اور معلق وغیرہ کو اور اکثر استعمال منقطع کا یہی ہی کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے جیسے کہ مالک کی روایت ابن عمر رض سے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والا فان کان السقط باثنین غیر متوالیین فی موضعین مثلا فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یرید

فی موضع من الاسناد عن واحد ہذا ہو الصحیح الذی ذہب الیہ الجمہور والخطیب ابن عبد البر وغیرہما
من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق
لکن اکثر ما یستعمل فی روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہی بقدر الحاجۃ پس اگر
منقطع سے مراد مؤلف کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بہی اور اسجگہہ اقسام منقطع سے
قول مذکور مرسل ہوگا اسلئے کہ مرسل کہتے ہین اُس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سے تابعی کے بعد کا راوی
ساقط ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کرے حدیثکو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہے قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا و نحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول و حجیت
مین اختلاف مشہور ہے وقد مرنبذ منہ فی اول الکتاب پس اُسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سے
ساقط کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم
سب اسکو حجت گردانتے ہین اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور نزد
محدثین مرسل ہے لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہہ ارسال کرین تو وہ حجت
نہین مبنی ہے قول بعض پر علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہون تو یہانپر منقطع
صادق ہی نہین آتا اسلئے کہ ابراہیم نخعی تابعی تہے اور اسمین شرط یہہ ہے کہ تابعی سے تحت کا راوی نسبت
حدیث کی طرف صحابی کے کرے اور ناشی یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہے کہ نسبت حدیث کی
طرف رسول اللہ صلعم کے یا طرف صحابی کے کیجاوے لیکن کوئی راوی سند مین سے ساقط ہو بشرائطہ
کما مر اور قول ابراہیم نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کی تا اسقاط راوی کے
کہان ہے پس اُسکو منقطع کہنا ہی صحیح نہین اور کلام میزان اعتدال اُسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سے ساقط
کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ
ابن الاثیر مقدمہ جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند
ولیس بمسند کما روی المغیرۃ ابن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ
بالاظافیر فہذا یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من
الصحابۃ فعلا ولم یسند الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائط المعتبرۃ مقبول ہوتی ہے
کسی نے اسکو مطلقا حجیت سے ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کے وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام

موجود مین پہر اونکی حدیث کو حجت سے ساقط کرنا یعنی چہ اور کلام صاحب محلی کا جواب پیشتر ہم دیچکے ہین
حاجت اعادہ نہین لیکن یہ جو لکھا ہی کہ عدم نسخ تغلیس اس سی معلوم ہوتا ہی کہ عمر رض نے اپنے عمال کو اور
ابی موسی اشعری کو لکھہ بہیجا تہا کہ نماز صبح ایسی وقت مین پڑہین کہ ستارے مختلط ظاہر ہون پس اگر تغلیس منسوخ
ہوتی تو عمر رض اور ابی موسی اشعری پر مخفی نہوتے تو جواب اسکا اولا یہ ہی کہ حضرت علی رض سے پیشتر منقول
ہو چکا کہ غایت اسفار مین نماز فجر ادا فرماتی تہی کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی
پر کہ رفیق خاص اور معدود بیچ اہل بیت رسالت کی تہی مخفی نہوتی فما ہو جوابکم فہو جوابنا اور ثانیاً یہ کہ خبر کتابت
عمر رض کی طرف عمال اپنے کی جو صاحب محلی نے نقل کی بدون بیان اسناد کی قابل قبول نہین جب اسناد اسکا ذکر
کرتا تو اوسکی رد و قبول مین نظر کیجاتی پس بمجرد بیان صاحب محلی یہ نقل قابل حجیت نہین اور ثالثاً
یہ کہ ہمکو نفس تغلیس کی نسخ کا تو دعوی نہین ہی البتہ استحباب تغلیس کو نسخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم
جائز کہتے ہین پس ممکن ہی کہ حضرت عمر رض نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کی اس محل مین جواز کو اختیار
فرمایا ہو یعنی جو لوگ بلاد بعیدہ مین نو مسلم تہی اونکو بسبب بعد مدینہ طیبہ کی اور نزدیکی زمانہ کفر کی او
عدم احتیاط حفظ اوقات نماز کی ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تہا پس اگر اونکو ساتہ وقت مستحب فجر کے
جو وہ اسفار تہا امر کیا جاتا اور حال یہ ہی کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کاہلین کا
تو محتمل تہا کہ نفس وقت اونکی ہاتہ سی چہوٹ جاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا عمال کو حکم فرمایا کہ وقت
اشتباک نجوم کی نماز پڑہین تا متبعین حال کی عادی ہون اول سی جاگنی کی اور رفع ہو احتمال قضای نماز کا
اس تقدیر پر اور صحابہ کرام رض اونکی امر کا انکار کیون کرتی اور پڑہنا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نماز فجر کو
ساتہ سورہ بقر کے اور حضرت عمر رض کا ساتہ سورہ یوسف کی دائما مؤلف نے ثابت نہین کیا اور کاہے
ماہی محتمل ہی کہ واسطے بیان جواز کی ہو اور وہ جو ابن ماجہ سی بروایہ مغیث ابن سمی نقل کیا ہے کہ عبد اللہ
ابن الزبیر رض نے نماز فجر غلس مین پڑہی پہر مینے ابن عمر رض سے پوچہا کہ یہ نماز کیسی پڑہی تو انہون نے
فرمایا کہ ہماری نماز ساتہ رسول اللہ صلعم کے اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اسیطور پر تہی لیکن جب
عمر رض مجروح ہوے تو عثمان رض نے اسفار فرمایا ہمکو مضر نہین اسلیئے کہ اول تو خود یہ روایت مخالف ہی
روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت معتب کے نقل کرتا ہی ابن ابی شیبہ سی کہ زمان عثمان رض
مین لوگ تغلیس کیا کرتے تہی پس خبر اسفار کرنی حضرت عثمان رض کی بعد مجروح ہونے حضرت عمر رض کے منافی ہی اسکے

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہ کہ سوال مغیث ابن سمی کا تو یہ تہا کہ جب اسفار مستحب ہے تو پہر تجاوز کرنا

اس امر مستحب سے کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رضؓ نے یون دیا کہ ہمنے ساتہ رسول اللہ صلعم اور

ساتہ حضرت ابی بکرؓ اور عمرؓ کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اس کلام سے فقط یہ امر لازم ہے کہ نماز فجر غلس مین

بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اوسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت

اخری مرعی ہو اس صورت مین استحباب اسفار اس سے مرتفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کی سمجہی جاتی ہے پس

کوئی دلیل مؤلف کی رافع استحباب اسفار کی پایہ ثبوت کو نہ پہنچی اور یہ جو مولف نے لکہا کہ غلس کو غلس داخل

مسجد پر محمول کرنا تحریف ہے اور بقول مولوی اسمعیل کے خط نصرانیہ ہے خیال ہے خام اور سودا ہے نا سرانجام اور

بڑا دبی ہے ساتہ ائمہ دین کے اور جرأت ہے اوپر فقہا و مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا و من جمیع ما کرہ اللہ

سبحانہ اور یہ جو بیان اس دعوی مین کہا ہے کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کے مسجد سے گہرون

کیطرف بیان کیا ہے نہ حالت اقامت مسجد مین کلام ہے بیجا اصل اور یہی ہے نافہمیون نے مؤلف معیار کو ورطہ

ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہے اسو اسطے کہ مضمون حدیث عائشہ رضؓ کا تو یہ ہے کہ عورتین جو نماز فجر مین

حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتی تہین طرف گہرون اپنے کی تو بسبب تاریکی کے پہچانی

نہین جاتی تہین اب غور کرو کہ یہ انقلاب مصلیات جو عبارت ہے رجوع سے حرکت ہے کہ وہ زمانے

بغیر نہین آتی پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہکر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلتی تہین تو لامحالہ

ایک زمانہ معین مین ساتہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگی تو باآنکہ مسجد شریف

مین نمازی کثیر ہوتے تہے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بسبب تاریکی کے جو اسوقت اندرون مسجد

ہوتی تہی وہ عورتین اسحالت انقلاب و رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اس محل مین یہ توہم کیونکر

پیدا ہوا کہ یہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہ معنے بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہ معنے بن سکین

بہلا وقت انقلاب مصلیات کے غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی ہوگا یا

وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جاینگی ایسی بات تو عاقل کی شان سے

بہت مستبعد ہے مؤلف معیار نے یہ امر نسمجہا کہ رجوع اور انقلاب ساتہ حرکت کے ہوتا ہے اور تا اتمام

مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہے پس اسحالت مین

وہ راجع منجملہ احکام کے ساتہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بسبب تاریکی کے پہچانا نگیا



پس اس توجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا منافات ہے کہ اسکو تحریف قرار دیا اور خلط نصرانیہ ٹھہرایا ہے
جو کہا ہے پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے مشتمل کلام سابق کی باطل ہے اسلئے
کہ ہمنے یہ دعوی ہی نہیں کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ غلس مطلق اس
جگہ اس فرد خاص میں متحقق ہے باینطور کہ مرد و عورتیں مسجد میں نماز کیلئے جمع ہوتی تھی اور باہم انکا اندرون
مسجد کی مسافت قلیل تھی لیکن باعث تاریکی کے جو اوسوقت اوس محل میں موقع تھی مرد عورتوں کو
پہچانتے نہ تھے اور سبب تاریکی کا یہ تھا کہ سقف مسجد کی نیچی اور چھپکی ہوتی تھی اور چراغ مسجد میں اس وقت میں روشن نہیں
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ اونکی کا
اندرون مسجد تھا پس جب بعد اتمام نماز کے یہ اپنے حجرہ میں تشریف لیجاتی تھیں اوسوقت اور عورتیں
بھی رجوع کرتی تھیں اور اوسوقت اوس محل میں غلس کے سبب سے اونکو کوئی نہیں پہچانتا تھا تو بہت ظاہر ہے کہ
مراد غلس مذکور سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جسطرح اسحال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کی روایت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ اونکے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہیں اور صحابہ آخرین وہی حال بیان
کیا جو حضرت عائشہ نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخرین میں بھی احتمال غلس بیرون مسجد
ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہ میں مراد تھا متعین ہوا [illegible]
استحباب [illegible] شبہات رکیکہ [illegible] تغلیس اگر مستحب [illegible] تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر پر چنانچہ
[illegible] قال صاحب البنایۃ فی حاشیہ علی الہدایۃ واستدلال الشافعی بحدیث عائشہ قالت کان النساء
ینصرفن الخ ولان فی ہذا مسارعۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ لقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من
ربکم ولنا حدیث رافع ابن خدیج ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار
تکثیر الجماعۃ وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس
مندوب الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسمعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

عائشہ فالصحیح من الروایات اسفار رسول اللہ صلعم بالصلوۃ الفجر فان ثبت التغلیس فلعذر الخروج الی سفراو کان ذلک حین یحضر النسا للصلوۃ بالجماعۃ ثم انتسخ ذلک حین امرن بالقرار فی البیوت واما الجواب عن التعلق بالآیۃ فقلنا المسارعۃ الی مغفرۃ اللہ انما یکون فی المسارعۃ الی الشئ الذی ہو افضل عند اللہ من غیرہ وذلک فی تکثیر الجماعۃ لا فی تقلیلہا ولکن لا یکون ذلک فی التغلیس فکان فی التنویر مسارعۃ الی المغفرۃ لا فی التغلیس علی ان الآیۃ عامۃ فحملہا علی بعض الصلوات بدلیل ما روینا کذا فی مبسوطین والمعنی الفقہی فیہ ان تاخیر الفجر الی آخر الوقت امر مباح بالاجماع لا کراہۃ فیہ وتقلیل الجماعۃ امر مکروہ کذلک ایقاع الناس فی الحرج والتغلیس بالفجر یودی الی احد الامرین اما ازعاج الناس لاول الوقت وفیہ حرج لانہ امر بخلاف العادۃ واما تقلیل الجماعۃ فہو فاسد لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی معاذا عن تطویل القراءۃ وعلل بتنفیر الناس عن الجماعۃ وطول القراءۃ فی الصلوۃ فی الاصل سنۃ فوق تعجیل الصلوۃ ثم ورد النہی عن تلک السنۃ مع قوتہا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ فلا یکون منہیا عن اذنا بالئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ اولی کذا فی الاسرار انتہی **قال صاحب التنویر** مسئلہ تیسرا بیان وقت مستحب ظہر کا **قال مولف المعیار** کئی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت گرمیوں میں بھی نماز اول وقت میں پڑھتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تھے **اقول** حاصل کلام مولف معیار کا اسجگہ یہ ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر میں جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی میں ساتھ احادیث ابراد کی خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئے کہ جبتک حدیثین متعارضین میں جمع ہو سکے تو نسخ کیطرف رجوع نہیں کرتے پس جواب اسکا یہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے اور جب جمع حدیثین میں تعسف اور تکلیف ہو اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع نزدیک محدثین کی بلکہ نزدیک کسیکی علماء محققین میں سے معتبر نہیں چنانچہ یہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو مولف نے استناد مدعا اپنے میں نقل کیا ہے دال صریح ہے اسپر وان کانت المعارضۃ بمثلہ فلا یخلو اما ان یکون الجمع بین مدلولیہما بغیر تعسف اولا فان امکن الجمع فہو المسمی بمختلف الحدیث والا فہو الناسخ والمنسوخ انتہی مختصرا پس وہ جو مولف نے درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کی زمانہ صیف میں بانیطور جمع کیا ہے کہ احادیث تہجیر محمول ہیں فضیلت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہیں رخصت پر واسطے ان لوگوں کے جو گرمی اوٹھا نہیں سکتے اور ضعیف ہیں سراسر تعسف ہے اسواسطے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہے تخصیص مخاطبون مخاطب کو نہیں چاہتا اسمین منعفا مراد لے لینا بلا وجہ کیونکر ہو سکے ثانیا یہ کہ بخاری میں انس

سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تھا کہ موسم سردی میں نماز ظہر میں تکبیر فرماتے
تھے اور موسم گرمی میں ابراد کر کے نماز پڑھتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارۃ قال حدثنا ابو خلدۃ ہو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ یعنی الجمعۃ وقال یونس بن بکیر اخبرنا
ابو خلدۃ وقال بالصلوۃ ولم یذکر الجمعۃ وقال بشر بن ثابت حدثنا ابو خلدۃ صلی بنا امیر الجمعۃ ثم قال لانس
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور چونکہ روایت بشر بن ثابت میں سوال وقت نماز ظہر کی
پس جواب انس میں مراد صلوۃ سے صلوۃ ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ کی
تھا پس صلوۃ جو جواب میں مذکور ہے موافق تفسیر بخاری کے محمول ہوئی اوپر صلوۃ جمعہ کی لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہیں تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑا
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ و ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل بہ ان وقت الجمعۃ وقت الظہر لان
انسا سوی بینہما فی جواب الحکم المذکور [illegible] حیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] تھا پس محل غور ہے کہ
اس طریق [illegible] ضعفا کے تھا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین
کہ قوی ترین مخلوقات کے تھے ادائے احکام الہیہ کیونکر کرتے تھے اور اسیطرح طحاوی نے بسندہ ابن مسعود سے
روایت کیا ہے انہ رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعجلہا فی الشتاء ویؤخرہا فی الصیف نیز
اور مغیرۃ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا پڑھتے ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر میں تہجیر کرتے
تھے پھر بعد اسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیوں میں کما قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہجیر فقال لنا ابردوا بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہے پس تہجیر نسبت موسم گرمی کے منسوخ ہے پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکتی ہے سوائے
جمہور محدثین اور امام ابی حنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا موسم
گرمی میں قول کیا اور حدیث [illegible] کو جو اولین تاویل مذکور مولف معیار کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہوں نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تھی اور اجازت اسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تھی پس رسول اللہ صلعم نے انکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو افضلیت تہجیر
پر دال ہیں بر تقدیر عدم نسبت موسم گرمی کی منسوخ قرار دیں اور یا انکو مطلق ٹہرایا اور حدیث

ابراد کو مفید پس جب مطلق کو غیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کی محمول کر لیں گے تو حاجت نسخ ماننے کی بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فیء التلول
رواہ البخاری ومسلم واجاب عن ذلک ای فضلیۃ التبکیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ علی فضل اول الوقت بان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجہ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال عن احمد انہ آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یحوجنا الی شکوی بل اذن لنا فی الابراد حکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ او مطلقۃ والامر بالابراد خاص فہو مقدم ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر فی الاشق بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر انتہی بلفظہ انتہی اور یہ جو کہا نووی نے شرح مسلم میں کہ ایک پارہ قول نووی کا نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یوں کیا ہے کہ ابراد رخصت ہے اور تقدیم افضل ہے اور مستند ان کا حدیث خباب ہے جواب شافی ویسا ہی کلام زرقانی سے واضح ہو چکا باآنکہ یہ قول بعض کا ہے جمہور کا اور مخالف ہے ائمہ اربعہ کے پس قابل قبول نہیں چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مولف نے تعصبا حذف کر دیا یہ ہے قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ والتقدیم افضل واعتمد واحدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض اصحابنا وغیرہم وقال جماعة حدیث خباب منسوخ باحادیث الابراد وقال آخرون المختار استحباب
الابراد واما حدیث خباب فمحمول علی انهم طلبوا تاخیرا زائدا علی قدر الابراد لان الابراد ان یؤخر بحیث
یحصل للحیطان فیء یمشون فیه ویتناقص الحر والصحیح استحباب الابراد وبه قال جمهور العلماء وهو المنصوص للشافعی وبه قال
جمهور الصحابة لکثرة الاحادیث الصحیحة فیه المشتملة علی فعله والامر به فی مواطن کثیرة ومن جهة جماعة من الصحابة انتهی
سمجھ انصاف کو یہ کیا جاسکے گا کہ مؤلف معیار کا یہ دعوی تھا کہ قول کرنا نسخ کا ساتھ احادیث ابراد کے
مخالف ہے قاعدہ محدثین کا اور کلام نووی سے جو مولف نے نقل کیا تھا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین اور امام
شافعی ومالک وغیرہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہے اور یہ بغیر نسخ تعجیل کے ممکن نہیں پس معلوم نہیں کہ
محدثین مخالف معیار کے کون ہیں اور قاعدہ ان کا کیا ہے وقد مر جوابہ مفصلا فلیتذکر اور چونکہ اس محل
میں مقصود بالغرض ہماری متعلق نہیں ہے اس سے تعرض نہیں کرتا قال المؤلف وما فی الهدایة
من ان اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون حین یصیر ظل کل شیء مثله فیتحقق الابراد فی التاخیر عنه فهو [illegible]
محمول [illegible] وقت نظر سے [illegible] کلام [illegible]
[illegible] قال صاحب [illegible] اقول
المعیار [illegible] اقول [illegible]
[illegible]
[illegible]

بروایت نسائی نقل کرتا ہی عن جابر قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مواقیت الصلٰوۃ
فقال صل معی فصلی الظہر حین زاغت الشمس والعصر حین صار فیٔ کل شیٔ مثلہ والمغرب حین
غابت الشمس والعشاء حین غاب الشفق قال ثم صلی الظہر حین کان فیٔ الانسان مثلہ
والعصر حین کان فیٔ الانسان مثلیہ والمغرب حین کان قبل غیبوبۃ الشفق قال عبد اللہ بن
الحارث ثم قال فی العشاء اری الی ثلث اللیل انتہی اس حدیث سے اشتراک وقت ظہر وعصر بوضاحت
تمام ظاہر ہی اسلئے کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کی
تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونون نمازون کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے
اشتراک ظہر وعصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سے مفہوم تہا اوسکا
جواب بغرض تنویر کے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم ہی
احادیث پر جو بیان اوقات صلوٰۃ میں وارد ہین اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما مین مثل
اس حدیث کے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانہ وقت الی ان یطلع قرن
الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر رواہ مسلم بیان اواخر اوقات ہی کہ آخر ایک
وقت صلوٰۃ دوسری وقت صلوٰۃ مین مشترک نہین ہی تو لا محالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے
منسوخ ہوگا ساتہ اون احادیث امتیاز وقتین کی کہ تاخر انکا حدیث امامت سے حتمی ہی اور امام نووی نے
اور بعض علما نے بموافقت نووی یہ تاویل کی کہ معنی صلی الظہر حین کان فیٔ الانسان مثلہ کی یہ ہین کہ روز
ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوے جبوقت سایہ انسان کا برابر اوسکے ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے
وہ بعد پہنچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہی روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہو گئے اور امام نے تاویل کو جو ترجیح
دی بایںطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ نچاہیے اور مولف صاحب نے
تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی نے نقل کیا جاری کی
اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی من حدیث مین نووی شافعی اور سلام اللہ حنفی نے اور یہ امر غلط ہی نووی وسلام
اللہ حنفی نے یہ حدیث ذکر ہی نہین کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہی اور اوسمین تاویل مذکور
تحریر کی ہی بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علما نحول اور منصفین ذوی العقول نہین اسلئے کہ جمع بین
الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف وتعسف ہوسکے کما مر عن شرح نخبۃ الفکر اور تاویل

مذکور سراسر تعسف اور بلا قاعدہ ہے اسواسطے کہ اسی حدیث مین جا بجا معنی صلی کے یہ لئے ہین کہ نماز پڑہی مثلا وقت میلان آفتاب کے یا وقت غیبوبت شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز ظہر اول روز اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ مین پڑہی یعنی انہین اوقات مین شروع کی اور انہین مین تمام کی جیسا کہ مقتضا ظرفیت ہے یعنی اوقات مذکورہ ظرف ہین صلے کے تو چاہیے کہ فعل مظروف بتمامہ ابتدا سے انتہا تک ظرف مذکور ہی مین واقع ہوا ور نہین تو ظرفیت حقیقیہ نہو گی اور اگر یہ ظرفیت حقیقیہ لین اور موافق تاویل نووی کے یہ معنی کہین کہ صلی الظہر حین کان فیئی الانسان مثلہ کے یون کہین کہ پڑہی نماز ظہر سے فارغ ہوئے جسوقت آفتاب ڈہلا اور مغرب سے فارغ ہوئے جسوقت آفتاب ڈوبا اور عشا سے فارغ ہوئے جسوقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز مین قبل دخول وقت اسکے لازم آئیگا ولا یقول بہ عاقل پس ہرگاہ معنی صلی کے سب جگہہ یہ لئے کہ ظروف مذکورہ مین نماز شروع اور اوسے آخر تک پڑہی پہر یہی ایک وقت ظہر یوم ثانی کے یہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئے جسوقت سایہ انسان کا ایک مثل کو پہونچا سراسر مخالف ہے سباق اور سیاق کے دوسرے یہ کہ معنی صلے الظہر حین کان فیئی الانسان مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فیئی الانسان مثلہ لینا حقیقۃ نہین ہوسکتا اسلئے کہ حین ظرف ہے صلی الظہر کا تو واجب ہے کہ تحقق فعل مذکور کا حین مسطور مین ہو اور جب معنے صلی کے فرغ من الصلوۃ کے لئے تو حین کو ظرف ہو گا فرغ کا نہ صلے کا پس لا محالہ ظرف صلے کا کہنا جو منصوص ہے مجاز ہو گا نہ حقیقۃ اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی بلا قرینہ جائز نہین ہے کما ہو ظاہر علے من لہ ادنی ممارسۃ بالعلوم مدوہ یہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہے واسطے اختیار مجاز کے اور اسجگہ معنی حقیقی ممکن ہین اور اوفق ہین ساتہہ سیاق و سباق کے پس انکو چہوڑ کر واسطے احتراز کے نسخ سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہین اور اگر ایسی ہی تاویلات کیجاوین تو جہات ضعیفہ واسطے جمع متعارضین کے کافی ہون اور باعث تقدیم جمع حدیثین کا اوپر نسخ حدیث کے ہو کہ یہ حدیث کسی آیہ و حدیث سے منسوخ ہو نہ سکیگی اور ہر جگہ قول نسخ ہوا تو زعم موہمین کو رہین کے باطل ہو گا اور سب نقلین نسخ نا واقف ٹہرینگے اصول حدیث سے ولا یتفوہ بہ انسان اور یہ جو امام نووی نے فرمایا کہ جسوقت حدیث جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاوے اوپر اس معنی کے جسمین اشتراک وقت بین الظہر و العصر معلوم ہوتا ہے تو آخر وقت ظہر کا مجہول رہیگا اور نہ حاصل ہو گا بیان تحدید اوقات کا جو مقصد ہے حدیث سے سو جواب اسکا یہ کہ حدیث جبرئیل مین اور یہی حدیث سائل استیعاب ہر نماز کی وقت کا اور بیان دونو حدون اسکی کا

مقصود ہی نتہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز ثانی مین نہ بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا اور نہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پڑہی ہی اور آخر وقت عشا بالاجماع یہ نہین ہے چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انہ صلی صلوات الخمس فی الیوم الاول فی اول الوقت فی الیوم الثانی فی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہ کہ قائلین اشتراک تو کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کو وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنی جو وقت شارع بیان حدود اوقات نماز کے درپے ہی تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا یا یہ خطو کہ اتمام وقت مع الحلم نماز ہو جا پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کو نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہی تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہ جو مؤلف معیار عربی مین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہ ہی کہ در ایک مثل کو حد معین نہین ہی جانب ثانی ترجیح ہی اور تحدید مثلین کی کچہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رائی سے شروع بناتا ہی ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ بیان حدود اوقات کی معلوم ہو گیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کی بقدر چار رکعت کی ہی کما مر اور یہ کہنا کہ مثلین کی اصل نہین محض صرف قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور مآخذ مثلین کا بوضاحت بیان کیا جائیگا اور شبہات مؤلف کا جواب دیا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی واما آخر وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف بیقی بعد مصیر ظل کل شیء مثله ولذا خالف ابا حنیفة فی ہذہ المسئلة صاحباہ و اتباعہ الجمہور ہن اگر یہ معنی ہین کہ صراحۃ یہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ صراحۃ مذکور ہونا واسطے ثبوت کے ضروری نہین اور نہ ہمارا مدعا ہی اور اگر یہ معنی ہین کہ اصلا کسی حدیث سے کسی طور پر مستفاد و مفہوم بہی نہین ہوتا تو غیر مقبول ہی اور دلیل ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگی انشاء اللہ تعالی اوس سے غلطی اسکی برہان قاطع اور ساطع اور برہان قاطع سے ثبوت کو کمل جائیگی اور اسی طرح حال ہی کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باوجود کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہ منصب نہ ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوے التنبیہ اور اقوال شہادتی کا ماقیل ہی ہی اور بلحاظ فصل کے یہاں تک جو کہ ہر ایک مجتہد نے کہا ہی کہ دعوی نسخ اسکی خلاف اعتدال ہی اسلئے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب آگے آئیگا یہاں جمع بالاتفاق ممکن ہی جمع ہو

تعسف ہوا و سکو نسخ پر نہ تقدیم او رنہ وہ معتبر اور یہ جو کہا ہی کہ حدیث نسائی جو ہمنے دلیل ٹھرائی ہی یہ

حدیث جبرئیل نہین ہی جو متقدم ہو سب احادیث تحقیقات پر اور اوسکی تقدم او رتاخر حدیث ذا اصلیتم

الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر سی معلوم نہین حالانکہ ناسخ کا مقدم معلوم ہونا ازراہ تاریخ یقیناً ضروری

ہی پس دعوی مولف باطل ہوا انتہی تو جواب یہ ہی کہ جبوقت حدیث امامت جبرئیل منسوخ قرار پاتی

حدیث ذا اصلیتم ونحوہ سی بیچ حکم اشتراک وقتین کی اور اثبات اشتراک حدیث سائل سی جب ہوگا

کہ نسخ حدیث ذا اصلیتم ساتہ اوسکی کیا جاوی اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل

ضروری ہی اور جب علم تاخر نہین تو یہ حدیث نسائی ناسخ حدیث ذا اصلیتم کی نہین ہو سکتی التعارض

صریح بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بالتعسف ممکن نہین تو بالضرور رفع تعارض کیا جاوی

ساتہ ترجیح روایات کی اور راوی حدیث ذا اصلیتم کی امام مالک ہین و نیز صحیح مسلم مین اسکو روایت کیا اور

حدیث سائل جو مروی ہی نسائی کی راوی اوسکی عطا بن ابی رباح ہین اور روایت مسلم کی باتفاق

سی تمام راجح ہی اوپر روایت نسائی کی عطا بن ابی رباح سی پس حدیث سائل متروک العمل ہوگی مقابلہ حدیث

ذا اصلیتم مین اور مولف معیار بہی اس مضمون کو کہ جب تقدم اور تاخر معلوم ہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن

نہو تو ترجیح دیجاویگی احد الحدیثین کو ساتہ ترجیح راوی کی اور نیز روایت شیخین مقدم ہی غیر شیخین پر مسلم

رکہتا ہی کما مر منا اور جب حدیث امامت جبرئیل بجہت تقدم یقینی کی منسوخ ہوئی ساتہ حدیث ذا اصلیتم

ونحو کی تو پہر اوسکو مقوی کہنا حدیث سائل کا کسطرح صحیح ہوگا کما لا یخفی علی المتدرب اور یہ جو مولف نی

حدیث عائشہ رض قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا

بروایت بخاری و مسلم باختلاف روایات و بطوالت لا طائل نقل کی اور حاصل اوسکا بقول ابن حجر

شافعی یہ نکالا کہ اس حدیث سی تعجیل بیچ نماز عصر کی مستفاد ہوتی ہی یعنی پڑہنا اوسکا اول وقت مین اور

یہی معنی سمجہے ہین اس حدیث سی عائشہ رض کی اور یہی سمجہی ہین بیچ جرو قتی اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سی تعجیل عصر مستفاد

نہین ہوتی اسلئی کہ احتمال ہی کہ دیوارین حجرہ کی چہوٹی ہون پس جب آفتاب قریب غروب ہوگا تو حجرہ سی جہدیگا

پس اس حدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہی بعد اوسکی ابن حجر نی جواب دیا کلام

طحاوی کا باینطور کہ یہ احتمال مذکور طحاوی کا تو جب ہو سکتا ہی کہ حجرہ وسیع ہوا اور معلوم ہو ساتہ

شہرت اور مشاہدہ کی کہ حجرے ازواج نبی صلعم کی وسیع نہتی اور چہوٹی حجرہ کی درمیان مین دہوپ جبتک ہوگی کہ نہ آفتاب

بلند ہوا ور نہین تو جب آفتاب کو ارتفاع سے کچھ بھی میلان ہوگا تو دھوپ قعر حجرہ مین سے اٹھہ جاویگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہوں چنانچہ نووی نے کہا ہے کہ حجرہ کا میدان تنگ تھا اور دیوارین چھوٹی تھیں بطوریکہ دیواری دیوار کی کم تھی مسافت میدان سے کچھ تھوڑی ہی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دھوپ تہہ میں میلان میں ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دھوپ حجرہ مسقف کے درمیانین بعد نزول آفتاب کے دروازہ حجرہ سے داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دھوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حائل نہوگی تو ابتداء خروج دھوپ سے غروب آفتاب تک تمام حجرہ مین موقوف نہوگی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سے دھوپ داخل حجرہ ہوتی ہے قطعا بقدر مناسبت دیواروں کے چھوٹا ہوگا اور دھوپ جو درمیان حجرہ کے جاویگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کے جاویگی اسلیئے کہ مدخل دھوپ کا چھوٹا اور پست ہے اور یہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہے بعد اس تمہید کے سنو کہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رض کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العصر والشمس طالعۃ فی حجرتی لم یظهر الفیء بعد انتہی استدلال پکڑتے ہیں وہ یہ بات ہے کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے اور ابن حجر شافعی فرماتے ہیں کہ عائشہ رض اور عروہ راوی انکی ہر حدیث سے تعجیل صلوۃ عصر سمجھے ہیں اسی سبب سے عروہ نے ذکر کیا عمر بن عبد العزیز کے کہ انھوں نے نماز عصر میں تاخیر کی تھی اس حدیث سے حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی پس امام طحاوی رح نے جواب شافعیہ میں فرمایا کہ اس حدیث سے تعجیل مستفاد نہیں ہوتی یعنی وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سے مستفاد کرتے ہیں اور وہ یہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی اسلیئے کہ محتمل ہے کہ دیوارین حجرہ کی چھوٹی ہوں پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تھا دھوپ کا چھوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب نیچا ہوگا تو دھوپ اسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اسوقت دھوپ اس سے خارج ہوگی پس حدیث مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہے نہ رہی پھر کسی نے شافعیہ میں سے کلام الطحاوی پر اعتراض کیا کہ یہ احتمال تمہارا تو جب ہوسکتا ہے کہ حجرہ واسع ہو اور بشہرت ثابت ہے کہ حجرے ازواج مطہرات کے واسع تھے اور دھوپ حجرہ تنگ میں جبتک باقی رہتی ہے کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تھوڑا جھکجاوے آفتاب کے سے دھوپ قعر حجرہ سے اٹھہ جاویگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہوں راقم الحروف کہتا ہے کہ اس اعتراض کا کچھ حاصل نہیں اسلیئے کہ چھوٹا ہونا دیوارون حجرہ کا چاہتا ہے اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چھوٹا اور پست ہے اور ہر عاقل یہ بات جانتا ہے کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ ہو جب کہ مدخل ہو تمام شمس کا

سے ہوگا پس جب مدخل دہوپ کا نیچا اور پست ہوگا تو بالضرور دہوپ وقت بعد مقابلہ آفتاب کے کہ وہات
نیچا ہونے آفتاب کی متحقق ہوگا داخل ہوگی اور قریب غروب اس سے نکلیگی اب اگر فرض کیا جاوے
کہ وسعت حجرہ کے درمیان کی چار دیوار ہو یا صحن و صحن ہوا اور دروازہ غربی اسکا جو مدخل ہے دہوپ کا
بلا صحن میں کے بقدر ایک گز کے ہو تو دہوپ درمیان اسکے جب جاویگی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے
ہو وے تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کچھہ دخل نہیں اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اعتراض
مذکور کا جو اوپر امام طحاوی کے کیا تہا جواب دیا اور کہا لا وجہ للتعقیب فیہ لان الشمس لا تحتجب عن الحجرة
القصیرة الجدار بقرب غروبها [illegible] سعة الحجرة ولا ضیقها وانما الکلام فی قصر جدرها کما نقله المولف
پس یہ جو مولف معیار نے [illegible] تعمیم کیا ہے مشعر و حاصل مولف سے اسلئے کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول [illegible] آفتاب میں کیا دخل ہے [illegible] فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
غربی کے ہی لحاظ سے یہ جو مولف نے کہا ہے کہ حجرہ دیوار و تنگ چھوٹا ہونا صلاحیت سببیت تاخیر احتجاب
کے نہیں رکھتا جب تک اسکے ساتھ وسعت عرصہ [illegible] نہ ہو یعنی محض ہی سو بطے کہ وہ وسعت
اگر صحن اندرون حجرہ ہی تو اسکا حال واضح ہوچکا کہ اسکو دخول و خروج دہوپ میں دخل نہیں [illegible]
[illegible] حجرہ ہو پس ہمنے یہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب میں صحن حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچھہ دخل نہیں
جو تم ہمپر رد کرتے ہو [illegible] کہ صحن حجرہ کا دخل [illegible] یہ کہا ہے کہ تنگی اور فراخی [illegible]
کو احتجاب آفتاب میں اور عدم احتجاب میں کچھہ دخل نہیں بلکہ [illegible] دیوار [illegible]
طحاوی نے جو احتمال چھوٹی ہونے دیوار اندرون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سے نکالا ہے کہ اگر یہ پست ہو
دیواروں حجرہ کو دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دہوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پہر استدلال شافعیہ
ساتہ اس حدیث کے صحیح نہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوار کے کہ اسمین دروازہ جو مدخل ہے دہوپ کا
بلند بھی ہوسکتا ہے اور اس صورت میں استدلال شافعیہ محتمل صحت ہے اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتے
کہ بجہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل تہا دہوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سے نہیں بن سکتا تو ہر واضح تر اور سہل ہوتا باقی [illegible] موقوف ہونا دہوپ کا
اندرون حجرہ سے [illegible] موقوف ہونا دہوپ کا پائے اونچا نیچا ہونے دیوار
کے بانیطو ہوگا کہ [illegible] وغیرہ [illegible] درمیان آفتاب کے دروازہ غربی حجرہ

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوتی [illegible] بالائی آفتاب کے اور [illegible] کے جو
بمقابلہ آفتاب کے اوسپر دہوپ پڑتی تھی لیکن ہنوز حیطہ اوس شؤلی [illegible] درمیان آفتاب کے اور دیوارون حجرہ کے
جو مقابلہ آفتاب مین پڑتی تھین نہ پہنچتی تھی اسلئے اس صورت مین دہوپ مین سے مرتفع ہوکر اوپر
دیوارون کے چڑہ جاتی تھی اسی سبب سے اما [illegible] بعد عصر تک یہ عصر ہوتا تہا پر احتمال نکلتا ہے کہ حجرہ کے سامنے
جانب غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کے مسافت صحن سے تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اوس دیوار غربی کا ایک مثل اسکی ہوگا تو ابہی دہوپ
انتہائے صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہے باقی ہوگی پس اس تقدیر پر حدیث مذکور
سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا [illegible] حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے
اسطرف تفصیلاً التفات نکی کہ سامنے حجرہ عائشہ کے صحن تہا یا نہتہا اور دیواریں اوسکی سقدر رہتین اتنی بات
مجملاً کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سے جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی
پیش دروازہ حجرہ کے جائز ہے کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اسکا بقدر دو مثل کے پہونچتا ہو تو داخل
حجرہ ہوتا ہو اور حاجب درمیان آفتاب کے اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ
ہو یا کسی اور مکان کے اور یہ کہنا [illegible] اول [illegible] جب ایک مثل او سایہ
اسکا پہونچتا تہا تو ابہی دہوپ اندرون حجرہ ہوتی تہی اور ہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ کی تہی نہین
تخمین ہے کہ بر عمم استحباب تبکیر عصر کیا بلکہ بخیال جوار سکے بعد ایک مثل کے تخمین باندہا [illegible]
برہان کلام ان ثقات سے جنہونکو حوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم مشاہدہ معلوم [illegible]
چنانچہ صاحب مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مولف [illegible] فرماتے ہین کہ اس
تقدیر مذکور خود ہی پر کوئی برہان نہین ہے بس ممکن ہے کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سے تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ سے موقوف نہوگی
کما قال الادیبل علی کون قدر ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ بیسیر فیکون الصلوۃ عند
المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی بانیطور بہی ممکن ہے کہ حجرہ کو جو قصیرۃ البناء
کہا ہے مراد اوس سے دیوار غربی پیش حجرہ کے ہے بس منافات اوس دیوار کی طرف حجرہ کے
واسطے ادنی ملابست کے ہے اور وہ نظیر جو مولف نے نفس نام عرصہ کے لئے ساتہ حجرہ کے گذری ہے

[illegible] وقت صلاۃ العصر والشمس [illegible] قبل ان تظہر وفی روایۃ [illegible] بعد وفی روایۃ [illegible] فالحجر فی معناہ [illegible] بالعصر [illegible] الحجرۃ [illegible]

ہمارے نزدیک مسلم ہے اور ہمکو مضر نہیں کیونکہ البتہ ہمکو تو تنگی اور فراخی حجرہ مین کلام ہے کہ
اسکو دخول ضوء شمس مین بعد ایک مثل کے یا دو مثل تک کے اندرون حجرہ کے یا عدم دخول مین
کچھ دخل نہین کما مر مفصلا پس واضح ہوئی ہر بصیر منصف پر یہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی
قابل اصغا نہین اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے اصلا ثابت نہین اور اعتراض
طحاوی شافعیہ سے اٹھہ نسکا اور وہ جو مولف معیار نے عربی زبان مین کہا ہے کہ یہ احتمال نکالنا
کہ طول دیوار غربی حجرہ کا اکثر نصف مساحت عرصہ سے تھا پس ہوگی نماز عصر عند المثلین اور اسی دہوپ حجرہ میں
ہوگی پس یہ جہل صرف ہی اسلئے کہ یہ اختراع امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمہ کلام یہ باطل ہو اسلئے
کہ مشاہدہ اور [illegible] ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تہوڑی ہی کم تھی نہ یہ مشاہدہ
کسی ثقہ سے جو اس امر مین کلام اسکا حجت ہو نووی سے نقل کیا اور نہ [illegible] بدون [illegible]
کے دعوی مشاہدہ ہونے امر معلوم کا کسطرح قابل قبول ہو سکا اگر روایت اور مشاہدہ خود [illegible]
قرار [illegible] دعوی [illegible] سکے سے پر راضی بہی نہوگا اور کہنا الٹی ہے کہ مولف [illegible]
مبنی کرکے صاحب مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا [illegible]
[illegible] ثبوت [illegible] حدیث [illegible] مخترع امکان خلاف مشاہدہ
[illegible] ہین اور یہ گالیان ہکو دیکر نعوذ باللہ سبحانہ [illegible]
[illegible] کہ حدیث [illegible] سے پر دال [illegible] حجرہ [illegible]
[illegible] نقل کیا ہے لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل [illegible]
[illegible] بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہی تا کہ استدلال اسکا نعیبین ہو بلکہ ہم کہتے ہین کہ [illegible]
کے ثبات اس تعجیل کا ہی جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑہی تہی اسیواسطے عروہ
عمر بن عبد العزیز پر استدلال لائے حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جانا ہی کہ نماز عصر بعد
دو مثلین کے زیادہ تر دیر کر کے پڑہی ہو کہ وقت اختیار جو بعد مثلین کے ہے عروہ نے انکو بتایا کما قال العلامۃ الزر
قانی فی شرح الموطا قال ابن عبد البر ظاہر سیاق یقتضی ان عمر [illegible] احتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت عن وقت اختیار و هو مصیر
ظل کل شیء مثلیه لا عن وقت الجواز و هو مغیب الشمس فیتجه انکار عروۃ انتہی پس تعجیل مفہوم عروہ سے ثبوت
وقت عصر عند المثل نہو فبطل احتجاج شافعیہ اور رہا جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سیار بن

سے مروی نقل کی ہے قال دخلت انا و ابی علی ابی برزة الاسلمی فقال له ابی کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبة فقال کان یصلی الهجیرة التی تدعونها الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر ثم یرجع احدنا الی رحله فی اقصی المدینة والشمس حیة انتہی اور اس سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے سمجہا ہے حال یہ ہے کہ اس حدیث سے اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر مصلے نماز عصر بعد مثلین کے پڑھ کر بقدر چار میل مسافت مسجد نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے تا اقصائے مدینہ چلا جائے تب بہی آفتاب میں زردی نہ آئیگی جیسا کہ امر مشاہد ہے واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہئے کہ تجربہ کر لے اور حیاۃ شمس عبارت ہے صفائی اور شعاع اوسکی سے کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیة ای صافیة اللون لم یدخلها التغیر ہوتا انتہی وقال فی القاموس طریق حی بین حیی سنة ای انتہی پس شمس کو جو یہاں معنی کرتے ہیں کہ وہ ابہی ستیں اور ظاہر تہا اور اسکی رنگ وشعاع میں زردی نہیں آئی تہی کہ موت عبارت ہے اوس سے پس اول تو جو صاحب کہ والشمس حیة کے فقط یہی معنی کرتے ہیں کہ حرارت اسکی محسوس ہوتی تہی یہ خلاف لغة اور محاورہ بات کہتے ہیں معنی حیات شمس کے یہی احتمال میں منحصر نہیں ہیں البتہ ایک احتمال یہ بہی ہے اور ایک وہ ہے جو پیشتر منقول ہوا کہ حیات عبارت ہے بقاء ضوء اور صفائی رنگ وشعاع سے پس حیات شمس میں احساس حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استناد میں نقل کئے ہیں ہم پر قابل احتجاج نہیں اسلئے کہ انکا کلام جب مطابق لغت اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا ورنہ جسکا کلام انکا خلاف لغت ہے کیا عجب انہیں پر تو ہمارا یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بہی نماز عصر کا پڑہنا ثابت نہیں ہوتا کما مر ساقط ہوا یہ قول ابو داؤد کا وجیا تہا ان تجد حرہا انتہی اور یہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوة اثرها حرارة ولونا وشعاعا وانارة وذلک لا یکون بعد مصیر الظل مثلی الشئ انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ حرارة امر اضافی ہے اور وہی مراد ہے اسجگہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہیں آتی حرارت فی الجملہ باقی رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بہی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم ومدبر اسکو پسند نکریگا اور یہ حدیث بخاری جو نقل کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعة حیة فیذهب الذاهب الی العوالی فیأتیهم والشمس مرتفعة وبعض العوالی من المدینة علی اربعة امیال انتهی اور اسی مضمون کے

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابو داؤد سے نقل کے اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی دیکھا جانا
کے اس مضمون کا منقول کیا ہی کسی سے مدعا ے مؤلف یعنی ہو جانا وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پایہ ثبوت
کو نہین پہنچتا اسواسطے کہ عوالی مدینہ کہتے ہین ان قریونکو جو جانب شرقی مدینہ مین واقع ہین کما قال فی
النہایۃ العوالی قری شرقے المدینۃ جمع عالیۃ انتہے اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین
بلند ہے مدینہ سے اوسکو عوالی کہتے ہین اور توفیق بین التعیین یون ہے کہ نجد مدینہ مطہرہ سے جانب
شرق مین واقع ہے پس وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے
کہا ہے کہ مدینہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑہ میل اور بعض نے کہا ہے دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض
نے کہا کہ آٹھہ میل پر ہے قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن معروفۃ باعلی ارض المدینۃ قال ابن ملک
وقال بعضہم موضع علی نصف الفرسخ من المدینۃ وقیل اسم قری من قری المدینۃ وبین بعضہا وبین المدینۃ
اربعۃ امیال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علی میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذلک کذا فی فتح الباری
پس قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑہ میل ہوا اور جبکہ وقت حدیث مین تعیین بعض
عوالی کی نہین تو احتمال متیقن یہ ہے کہ اقرب عوالی مراد لیا جاوے کہ وہ ڈیڑہ میل پر ہے اور شخص نیز رفتار
بلکہ میانہ رو ڈیڑہ میل نصف ساعت مین بخوبی جا سکتا ہے اور ہمنے جو تجربہ کیا اور جداول مستخرجہ بزرگان
دین کو مثل شاہ ولی اللہ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ
اوسکی مین سایہ شے کا دو مثل شے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال مین پانچ گھڑی یعنی دو گھنٹہ
بحساب تنجیم دن رہے پہنچتا ہے اور جس مین سے اگر واسطے نماز عصر کے ایک گھڑی فرض کیجاے تو بعد اوس صلوۃ
کے چار گھڑی دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب قریب ایک یا ڈیڑہ گھڑی دن رہے شروع ہوتی ہے پس تعجیل
نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گھڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گھڑی بھر
مین ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہے تو پھر پہنچنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی کو کہ اوسکا ڈیڑہ میل پر ہے قبل زردی آفتاب کی کچھ مستبعد نہین اور جس شخص منصف
محقق کا جی چاہے اس حساب مذکور کو تجربہ کر لے اور بدون تحقیق اور تجربہ کیے قول کرنا شافعیہ کا کہ اس
حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے رجم بالغیب ہے قابل قبول کے طرح ہو علاوہ یہ کہ
حدیث مذکور مین تعیین نہیں کی نہین کہ تیز رفتار قوی تھا یا بطی السیر اور ضعیف یا پیادہ تھا یا سوار اور جبکہ یہ

یہ امور متعین ہوینگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن ہوگا قال فی المعالم ما حاصلہ و المعنی لا یخرج ان الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تعدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ [illegible] ولا یظہر ایضا بای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت ان یصلی العصر وقت [illegible] انتہی اور وہ جو نقل کیا ہے کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری رض کو لکھا تھا کہ نماز عصر ایسے وقت میں پڑھو کہ آفتاب اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکے روایت کیا اس مین فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہے اس سے بھی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف پر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما ذکرنا آنفا اور ثالثا یہ کہ امام مالک نے موطا مین روایت کیا ہے کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری کو لکھا تھا کہ نماز عصر اوس وقت مین پڑھو کہ آفتاب صاف ہوا ہے اوس مین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس بیضاء نقیۃ قبل ان یدخلہا الصفرۃ انتہی پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرہ سے پہلے [illegible] اور اہمیت [illegible] [illegible] عصر کی ایسے وقت مین کہ سوار [illegible] فرسخ جا سکے نہین آور [illegible] روایت [illegible] [illegible] نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو [illegible] ہوا [illegible] فرسخ جا [illegible] تحقیق مین [illegible] ہوتی کہ مصلی قبل صفرہ کی نماز پڑھ کر [illegible] تین فرسخ [illegible] ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے بریان اثبات یہ کہ وقت عصر بعد ایک مثل [illegible] ہو جاتا ہے نہ قائم ہوی یا تطبیق بین الحدیثین بھی بیچ تعارض [illegible] [illegible] صحیح [illegible] الحکم [illegible] [illegible] استدلال [illegible] کلام مؤلف کا [illegible] الباری سے اور احادیث [illegible] تطبیق تفصیل [illegible] [illegible] صلوۃ العصر اول وقتہا [illegible] یمکن ان یذہب الذاہب [illegible] العصر [illegible] والشمس بعد [illegible] الصفرۃ ونحوہا [illegible] [illegible] مسئلہ لا یکاد یحصل [illegible] [illegible] ہے [illegible] برہان کما ہو تفصیلا او استیطاح حال ہے حدیث [illegible] انس کا [illegible] [illegible] الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون العصر کا [illegible] [illegible] دو یا تین میل پر ہے مدینہ سے پس [illegible] عصر

مثلین پر پڑہکر قبل اصفرار شمس کے چلنے والا خصوصا تیز رفتار اور سوار بخوبی قبا تک جا سکتا ہے اور
حدیث مسلم جو نقل کی ہے اور اوسکا ترجمہ یہ ہے کہ نماز عصر پڑہائی ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
جب پڑہ چکے تو آیا اون پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہے کہ ہم اونٹ
ذبح کریں اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بہی وہان تشریف لیچلیں فرمایا اچہا پس تشریف لیگئے اور ہم بہی
ساتھ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہین ہوا تہا پہر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پہر پکایا گیا
اور ہمنے کہایا قبل غروب آفتاب کی انتہی اس سے بہی پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہین معلوم ہوتا
اسلئے کہ بعد مثلین کے ... قریب ... ساعت نجومی کے دن باقی ہوتا ہے اور دو ساعت
یعنی پانچ گہڑی مین یہ امور سب ہو سکتی ہین بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہین کہ اگر نماز عصر قبل زردی
آفتاب کے پڑہی جاوے تو جب بہی [illegible]
ممکن ہے کما قال فی فتح القدیر و روی الدارقطنی عن ... [illegible]
فاذن ... [illegible]
کان ... [illegible]
ورواہ البخاری ... [illegible]
رافع ... [illegible]
فنا کل ... [illegible]
ثم ... [illegible]
الروسا ... [illegible]
علی ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
اور ... [illegible]
[illegible]
[illegible]

کہ یہ لوگ جب ہو سکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑھی جاوے اسلئے کہ امور مذکورہ بعد تسلیم کر بھی بخوبی ممکن
ہین منصف بصیر کو چاہئے کہ در حال تردد سایہ تا یکر امور مذکورہ کو تجربہ کر لے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا با وصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے
بہت ناز یبا ہے اور یہ حدیث مسلم صلینا مع عمر بن عبد العزیز الظہر الخ اور نیز یہ حدیث اوسی کی انہ دخل علی
انس بن مالک فی دارہ بالبصرۃ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز ظہر کی
تاخیر سے پڑھی کہ لوگ نماز پڑھکر انس رضہ کے پاس گئے اور اونکو عصر کی نماز پڑھتے ہوے پایا اور
اونھون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑھتے تھے اور دوسرے
کا حاصل یہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رضہ کے گھر بصرہ مین نماز ظہر پڑھکر گئے اونھون نے
پوچھا کہ تم نماز عصر پڑھ چکے اونھون نے کہا ہم ابھی ظہر سے فارغ ہو رہے ہین پھر اونھون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑھو جب یہ لوگ نماز عصر پڑھ چکے تو کہا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے تھے
یہ نماز منافق کی ہے کہ سورج کا انتظار کرتا ہے جب درمیان قرنون شیطان کے ہوجاتا ہے یعنی
قریب غروب ہوتا ہے تو جلد جلد چار رکعت پڑھ لیتا ہے اسے اسبات پر ہرگز دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہوجاتا ہے اسلئے کہ ماحصل دونو کا یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء بن عبد الرحمان نے
نماز ظہر تاخیر ادا کی اور انس رضہ دونو حدیثون مین نماز عصر اول وقت پڑھی اور اول وقت سے یہ
لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑھتے ہو منصفون سے امید ہے کہ استنباطات عجیبہ و ترجیحات غریبہ
معیار کو ملاحظہ کرین اور یہ قول ابن حجر کا وفی القصۃ دلیل علی ان عمر بن عبد العزیز کان یصلی الصلوۃ
بھی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے انتہی ۔ بات کلام نووی سے مسلم ہے کہ مفاد
ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جو لوگ استحباب تاخیر عصر کے قبل الاصفرار
ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہان پر جواب شافی ہمکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہے ارباب فہم و انصاف
فکر کرلین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچھ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کا امر موافق
ہوا اپنی بین برکس و ناکس کا مقلد بنا ہے اسکو قبول کرے اور قلادہ تقلید نووی گردن مین پہنے
اہل فہم و نظر کسطرح اسکو نہین مانیں گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کے امر زائد نہیں

که جواب اوس کا دیا جاوا اور امور مذکوره کا جواب بتفصیل ہو چکا ہے حاجت اعاده نہین ہے پر یہ
جو مولف نے کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے متابعت امراء سلف کی نماز ظہر آخر وقت مین پڑہی تہی مسلم ہے
اور یہ جو اسکی تفسیر مین کہا یعنی قریب ایک مثل کی نہ بعد اسکی غلط صرف اور اختراع محض ہے کما مر
اور وه جو اوسکو مقتضا قرار دیا ہے اجماع صحابہ او تابعین کا یہ افترا زیاده تر ہے سابق سے کسی نے
اہل ملت اسلام مین سے اسپر دعوی اجماع نہین کیا اور نہ مولف نے کہین سے یہ امر نقل کیا اور کسطرح
دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابی حنیفہ جو مجتہد اعظم ہین انکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر
سے براہین قائم فرماتی ہین کما سبق عنقریب پس ایسا دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے
اور یہ روایت ابو داود کی کانت قدر صلوة رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الصیف ثلاثة
اقدام الی خمسة اقدام وفی الشتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام مقصود مولف پر دال نہین
اسلیئے کہ مقصود مولف تو یہ ہے کہ بعد ایک مثل کی وقت ظہر باقی نہین رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے
پس بر تقدیر تسلیم اس امر کہ مراد یہان پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہے ہم کہتے ہین کہ مضمون حدیث
یہ ہوا کہ رسول الله صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کی پڑہی ہے اور یہ امر اس سے ظاہر نہین کہ بعد ایک
مثل کے وقت ظہر باقی نرہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہ امر ثابت نہوگا
مقصود مولف نہبر آئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہ بیان ہو وقت مختار کا یعنی
رسول الله صلی الله علیه وسلم نے واسطے ادای نماز ظہر کے صیف وشتا مین وقت مذکور اختیار فرمایا
تہا اور ممکن ہے کہ بعد اسکی وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم تہا اور یہ بہی ممکن ہے
کہ یہ اندازه بیان ہو جانب ابتدای وقت مختار کا یعنی موسم گرمی مین تین تین قدم سے پانچ قدم تک
باینطور کہ کبہی تین قدم اور سارہے تین قدم پر اور کبہی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز ظہر
فرماتے تہے اور اسیطرح سمجہو بیان جاڑے کا اور جانب انتہا مین جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے
اتمام صلوة فرماتے ہون یا قبل اوسکے بیان اوسکا کلام مذکور مین نہین یہانتک کلام ہوئی ادله مولف
معیار کی جو جانب جمہور سے قائم کئے تہے اور ذکی منصف پر مخفی نرہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات مین
لائق اصغا اور قابل پذیرائی نہین ہے اگرچہ مولف کو دعوی قوت دلائل اور زبان درازیان بمقابل امام ابی حنیفہ
او انصار اونکی کو بہت سی ہین اب دلائل معشر حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مولف معیار کی سنو

پہلی دلیل صاحب تنویر ذا ویرباقی رہنے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا اونھون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبردون ظہر تو اوسوقت پڑھ کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہوجاوے الخ پس اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہے اسقدر کہ امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہوسکے یعنی مثلاً امام کی نماز تمام ہونے کے قریب مسبوق اگر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سے امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور چار فرض پڑھی ہونگی اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوٰۃ امام کے چار رکعت فرض اور چھہ رکعتین سنت ادا کریگا یہ مجموع اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت باقی رہنا ضرور ہے اسلئے کہ تمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کرسکتا پس چاہئے کہ اس نہج پر تعلیم اوقات کرین کہ مصلی مسکو کرسکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تھوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے بھی رہے تاکہ احتمال واقع ہوجانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہوجاے پس تخمینا اوسوقت باقی کو بعد دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال مفصل [illegible] تو یہ وقت زیادہ ہوجائیگا پس یہ مقدار تقریباً دو مثل سایہ شے کے سوا سایہ [illegible] تو مضمون حدیث سے محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہے اور اتنا امر واسطے بطلان قول شافعیہ اور اعوان اونکے کافی ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہے اتنی ہے کہ سایہ شے کا مثلین کو پہنچ جاتے تخمینا اور تقریبا ہے اور اثبات وقت صلوٰۃ مین واسطے عوام مومنین کے تقریب اور تخمین ہی کافی ہے اسلئے کہ اوقات تحقیقہ تو ساتھ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئے جاتے ہین اور اوسکو عوام مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطے عوام مومنین کی احادیث سے ہوگا لابد فہم عوام کے [illegible] اوقات تقریبیہ بین پس یہ مؤلف معیار کی پہلے جواب مین [illegible] ہوجاوے مع سایہ اصلی کی تو میا [illegible] علیحدہ کرینگے تو ایک مثل شے سے جو سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شے پہنچ جائے تو اوس مقدار کی بین کہ وہ بقدر سایہ اصلی ہے

نماز امام و مسبوق بخوبی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب توجیہ ہی سلئے کہ سایہ اصلی
عبارت ہی اوس سایہ شی سے جو وقت پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور وہ سایہ
اصلی بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ مین مختلف ہوتا ہی چنانچہ مؤلف خود اس مضمون کو کلام خطابی سی نقل
کر چکا ہی پس وہ حدیث ابی ہریرہؓ کہ حدیث موقوف ہی حکم مرفوع مین اگر محمول کیجاوی مکہ اور مدینہ کی سایہ
تو وہان بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل شی سی زیادہ ہوتا ہی اسواسطی کہ وہ بلاد اقلیم دوم مین ہی ہین
اور اونمین سایہ اصلی بعض ایام مین زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سی اور سایہ مثل شی کی بقدر سات قدم کے
ہوتا ہی یا بقدر ساڑہی چہہ قدم کے کما قال فی شرح الچغمینی وغیرہ وقد یقسم المقیاس الثانی مرۃ بلثنی
عشر قسماً یسمی اقسامہ اصابع ومرۃ اخری بسبعۃ اقسام اوستۃ ونصف ویسمی اقسامہ اقداماً انتہی
مختصراً پس جسوقت سایہ بقدر مثل شی کو جو مذکور تہا حدیث مذکور مین محمول کیا اوپر مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلی کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل سی زیادہ ہوا کما مر تو ایک
مثل معہ سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا اون ایام مین کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شی سی زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی مین سی جو ایک مثل شی سے زیادہ تہا بقدر ایک مثل
کیلیا جاوی تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کی ادا ہو اسلیئے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سی ہوگا اور ایک مثل سی سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوی اور یہ کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا اسی
واسطی علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا مین تحت حدیث مذکور کی لکہا ہی کہ مراد اس سی یہ ہی کہ سوا
سایہ اصلی کی ایک مثل کو سایہ شی کا پہنچ جاوی اوسوقت نماز ظہر ادا کرو کلامہ ہذا اصل الظہر اذا کان
ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریباً منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر ایک
مثل مع سایہ اصلی جو لیا گیا تو بہ نسبت اون ایام کی جنمین سایہ اصلی ایک مثل سی کم ہوتا ہی تو ہم
کہین گی کلام ابی ہریرہؓ مین تخصیص بعض اوقات کی نہین ہی اونہون نے تو اوقات نماز مطلقاً تعلیم
کئی ہین اپنی تفسیر سی تخصیص نکالنا اپنی گہر سی بلا وجہ سمجہنی ہی علاوہ [illegible] تقدیر شامل نہوگا
جمیع اوقات ظہر کو اسواسطی کہ جن ایام مین سایہ اصلی اگر کم [illegible] مثل شی سی اسقدر کہ اسمین بسر [illegible]
ظہر ادا نہو سکینگی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سی تو اوسکو تقدیر کون تجویز کے

ابی ہریرہ مین مرادلین گے تو بیان اوسکا قاصر ہوگا بلا وجہ وخفیہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکا نکل سکتا
ہے وہذا مما لا یقولہ الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کا بھی حکم وہی ہے تو
اوسکا بھی یہی حال ہے کہ بعض ایام مین ہانپر سایہ شیء کا کبھی مثل شیء سے زیادہ ہو جاتا ہے اور کبھی برابر
اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا شمولہ بیان ابی ہریرہ وہو باطل پس ساقط ہوا
جواب اول مولف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہے کتب ہیئات سے
اور بسبب تخریج زیجون کے او مصرح ہے بیچ نقشون کے جو کہ علماء محققین نے کتب ہیئات اور زیج کے
واسطے بیان سایہ اصلی کے مستخرج کئے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اوسکی اسجگہ نہین
لکہتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکہہ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہ ہے کہ سوا
حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے
پس بجہت تقدم کے حدیث امامت جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتے ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتے
کہ اوسکا تقدم احادیث ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہہ سکے تو حتی الامکان اوسکی تطبیق کرینگے اور
صورت تطبیق یہ ہے کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہ نہین کہ نماز ظہر پڑہے اسوقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو
پہنچے خواہ تو مسبوق ہو یا امام انتہی خلاصۃ کلامہ اسکا دفع کلام سابق ہمارے سے بخوبی ظاہر ہے اور
حاصل اوسکا یہ ہے کہ معنی صل کے فارغ ہو صلوۃ سے یعنی نماز پڑہ چکے مخالف ہین لغت کے اور یہی
اذا کان ظلک مثلک ظرف ہے صل کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا افرغ من الصلوۃ کا اور یہ دونوں امر
بغیر اختیار مجاز کے بن نسکین گے اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہے اختیار مجاز ورنہ اگر
ایسے ہی مجازات بلا قرینہ واسطے بچنے کے نسخ سے اختیار کئے جائین گے تو کہین نسخ نہو سکیگا پس یہ صورت
تطبیق بلا تعسف نہوئی اور بتعسف تطبیق معتبر نہین کما عرفت یا نسخ کا قول کیا جائیگا اور نسخ نہو سکیگا
تو ترجیح رواۃ سے احد الحدیثین کو ترجیح دیجائیگی کما قال العلوی تحت قول صاحب النخبۃ فان لم تعرف
التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الخ الترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما تتقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون
مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من الآخر
اوزیادۃ ثقۃ او فطنۃ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اوپر حدیث مرویہ نسائی

کے علاوہ یہ کہ بیان مذکور بتقریر مؤلف حق الامام و مدرک و منفرد مین تو بن سکتا ہی کہ ایسے وقت مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پہنچے تو نماز تمام ہو جا اور حق مسبوق مین کسطرح بن سکیگا اسلیے کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اوسکا ایک مثل پر تقریباً ہوا تو مسبوق جو قاعدہ اخیرہ مین اگر شریک ہوا اوسکو وقت نماز اسقدر کیونکر مل سکیگا کہ دس رکعت نماز ادا کر سکے کما ہو ظاہر علی المتدبر پس ساقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور باقی بھی دلیل صاحب تنویر الحق سالم خدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہ ہی کہ عبد اللہ بن عمر سے روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے طرف امت اپنی کے خطاب کر کے کہ تمہاری مثل اور اہل کتاب کی ایسی ہی جیسے کوئی شخص مزدور ٹھہرای اور ایک ایک قیراط پر فجر سے دوپہر تک اون سے کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلاً پھر دوپہر سے وقت عصر تک ور مزدور ٹھہرای ایک ایک قیراط پر مثلاً وہ لوگ نصاری ہین پھر عصر سے غروب تک مزدور ٹھہرائے دو دو قیراط پر وہ لوگ مثل تم ہو یعنی امت اجابت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصارے دونو غضب مین آئے اور کہا کہ ہمنے تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تھوڑی ٹھہرائی یعنی بہ نسبت مسلمین کے پس انکو حکم ہوا کہ ہمنے جو تمہاری مزدوری قرار دی تھی اوسمین کچھہ گھٹا یا ہمنے اونہون نے کہ نہین گھٹایا پس حکم ہوا پھر تمکو کیا سروکار ہم جسکو چاہین اپنے فضل سے زیادہ دیدین انتہی ترجمۃ الحدیث مع ادنی ایضاح پس الحدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی ساتہ عمل اس شخص کے جو کہ دوپہر سے وقت عصر تک کام کرتا ہی اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتہ عمل اوس شخص کے جو کہ عصر سے غروب تک کام کرے پس اگر دوپہر سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک تو تشبیہ اصلاً صحیح نہوگی اسواسطے کہ وجہ شبہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اوس شخص کی جو وقت عصر سے مغرب تک کام کرے قلت ہی یعنی جسطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کے کام تھوڑا کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف بنیہ اور کثرت عوارض مانعہ عبادت وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سے لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کے بہ نسبت شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور اجسام اور قلت موانع طاعت کے زیادہ ہین وقس علیہ حال الیہود پس اگر زوال سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو

تشبیہ نہ بنی کی اور جو لوگ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہے اور وقت ظہر تمام
ہو جاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہے مساوی بلکہ قلیل ہوگا نسبت اس
زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر معنی حدیث صحیح ہونگے اور تشبیہ درست ہوگی
اور قائلین مثل کی تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہے کہ اطول ایام اعنی اساڑھ یا ساون مین کہ
جو دہلی وغیرہ مین پیمائش کیا تو سات گھڑی اور نو پل یا ساڑھے آٹھ گھڑی دن رہے وقت عصر بقدیر
قائلین ایک مثل کی بخوبی ہو جاتا ہے اور وہیں سے لیکر مغرب تک گیارہ گھڑی دن ہوتا ہے پس ماہ ساون
مین زوال سے عصر تک ساڑھے چھ گھڑی دن ہے اور عصر سے مغرب تک ساڑھے آٹھ گھڑی وقس علیہ المساواۃ
فی بعض الایام اور امام ابو حنیفہؒ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال الی العصر
بہ نسبت وقت عصر کے الی المغرب ظاہر ہے اسلئے کہ اطول ایام مین پانچ گھڑی گیارہ پل دن رہے
وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گھڑی اونچاس پل دن ہوگا وہو تقریب من نصف
پس معنی حدیث بخوبی درست ہو گئے اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے ہین بایں معنی
کہ مساوات اسجگہہ ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے اوس مدت سے
جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹھہرایا ہے محمول ہے
تقریب پر انتہی مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت سے طلب دلیل ہے پس جب
برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کیگئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نہ رہی علاوہ
یہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کی اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت وہو بعید
من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ وتمثیل مین مساوات سب
امور مین لازم نہین یعنی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہے ہم تو مساوات مشبہ او مشبہ بہ
کی اصل وجہ مشبہہ مین واجب کہتے ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے ذاتی
ہے حقیقۃ ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بھی مشارکت مشبہ او مشبہ بہ کی
بیچ وجہ مشبہہ کے ضروری ہے کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہ اوسکی اجزاء داخلی
ہے کما قال فیہ ایضا والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ واداتہ انتہی

پس محل تنازع فیہ مین اعمال نصرانیون کی مشابہ ٹھہرائی زیارت مین ساتھ عمل اوس اجیر کی جو زوال سے عصر تک بجہت طول زمانہ عمل کے عمل کثیر کرے اور اعمال مسلمین قلت مین مشابہ کئی ساتھ عمل اوس اجیر کے جو عصر سے مغرب تک بجہت قلت زمانہ کے عمل قلیل کرے پس اگر زوال سے عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت اوس زمانہ کے جو عصر سے مغرب تک ہے بلکہ یا مساوی ہو یا قلیل تو کثرت جو وجہ شبہ ہے درمیان عمل نصاری کے کہ وہ مشبہ ہے اور درمیان عمل اوس شخص کے جو زوال سے عصر تک کام کرے اور مشبہ بہ ہے اور قلت جو وجہ شبہ ہے درمیان عمل مسلمین کے کہ وہ مشبہ ہے اور درمیان عمل اوس شخص کے جو عصر سے مغرب تک کام کرے اور وہ مشبہ بہ ہے باقی نرہیگی پس اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ مین مساوات مین جمیع الوجوہ ضروری نہین ورنہ تو ہم اسکی مدعی لیکن وجہ شبہ مین تو اشتراک دونونکا ضروری ہے اور وجہ یاد عمل ہی بجہت زیادت زمانہ عمل کے اور قلت عمل ہے بجہت قلت زمانہ عمل کے والا فلا یصح التشبیہ المسلم عند خصمہم لاستقرار رکنہ وہو وجہ الشبہ اور وہ جو ابن حجر نے کہا کہ جب وقت ایک نص بیچ کسی معنی مقصود کے وارد ہو تو اوسکو معارض نہین ہو سکتی اوس نص کے جو وارد ہے اوسی معنی مین جس مین پہلی نص وارد تھی لیکن مقصود اوس سے امر آخر ہے تھا اور مولف معیار نے اسکی تشریح یون کی کہ مثلا احادیث یک مثلی جو سابق مین منقول ہوئی مقصود اونسے تحدید ہے آخر وقت ظہر اور اول وقت عصر کے تو دلالت ان احادیث کے بطور عبارت النص ہوگی اور دلالت حدیث اجارہ کی مقصود اس سے بیان ہے کثرت جزای مسلمین کا باوجود قلت عمل کے اور قلت جزای نصاری اور یہود ہے باوجود کثرت عمل کے پس اوس سے بیان وقت ظہر کا بیچ اشارۃ النص کے ہوگا اور اشارۃ النص معارض عبارت النص کے نہین ہو سکتی تو جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ مبنی اس کلام کا اسپر ہے احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہون اور ہمنی بتیسیر بیان اوضح ثابت کر دیا کہ کوئی حدیث دال علی المثل نہین مگر حدیث امامت جبرئیل کہ وہ منسوخ ہے اور حدیث سائل مروی نسائی کہ وہ مرجوح ہے اور جمع کرنا درمیان حدیث سائل اور احادیث دو مثلی کے جیسا کہ مولف نے اختیار کیا تکلف اور تعسف صرف ہے پس باقی نرہی نزدیک مولف کے کوئی عبارۃ النص مرجح ہوا اوپر اشارۃ النص کے اور یہ اشارۃ النص مؤید اور مقوی ہوئی باقی ادلہ واضحہ مثلین کی اور وہ جو امام محمد سے بنقل شاہ عبد العزیز ذکر کیا ہے کہ اس حدیث سے فضلیت تاخیر عصر بھی

جاتی ہے نہ یہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہے اور یا امر مستفاد کیا ہے لفظ صلوۃ العصر سے
جو واقع ہے حدیث مذکور مین باینطور الا فانتم الذین تعلمون من صلوۃ العصر الی مغرب الشمس
یعنی تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہارے مماثل ہین اعمال اوس شخص کے جو نماز عصر سے غروب تک
عمل کرتا ہے پس یہ کلام اس امر کو چاہتا ہے کہ نماز عصر سے غروب تک قلیل ہو بہ نسبت اوس وقت کے
جو زوال سے نماز عصر تک ہے اور اسبات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت
ظہر کے اسلئے کہ جائز ہے کہ وقت عصر زائد ہو بہ نسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف
رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت مین ہو کہ اوس سے لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو بہ نسبت ظہر کے
البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا الا فانتم الذین تعلمون ما بین وقت العصر الی المغرب تو اسبات پر دلالت
کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت ظہر کے و اذ لیس فلیس انتہی ترجمۃ کلامہ ملخصاً اسمین یہ امر مسلم
ہے کہ جسوقت صلوۃ العصر سے نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مین مراد لیجاے
تو دلالت حدیث مذکور اسی پر ہے جسکو امام محمد صاحب نے صحیح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سے
وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سے اور محول دو مثل کو ہو جائیگا کما صرح بہ الشیخ
عبد العزیز اور اگرچہ یہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتماً اور یقیناً متعین اور متیقن نہین ہے لیکن دوسری
روایت ابی موسی اشعری رض کی جسکو روایت کیا ہے بخاری نے برہان قاطع ہے اوپر مدعا ے مذکور
کی اور وہ یہ ہے فعلوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستاجر قوما فعملوا
بقیۃ یومهم الخ یعنی قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری سے مشابہ و مماثل ہین نصف نہار سے وقت صلوۃ
عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین سے مشابہ و مماثل ہین وقت نماز عصر سے غروب تک
عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بھی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور یہی
روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہے واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے بالجملہ
قول شاہ عبد العزیز بہ نظر لفظ کے اور بہ لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری
کی ہرگز صحیح نہین اور وہ جو مؤلف نے دوسرا جواب ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث اجارہ مین یہ
نہین ہے کہ ہر ایک قوم نے علیحدہ یہ بات کہی تھی بلکہ اسمین یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونو فرقون نے ملکر بات کہی
کہ ہمنے زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سے ثابت نہوئی انتہی دال ہے اوپر

[illegible]

حررہ باشند فایدہ نمیکند کذا ہذا و نیز باید دانست انچہ کہ در کلام اماہ واقع شدہ کہ و من محل العصر کان ما بین الظہر الی العصر اقل مما بین العصر الی المغرب

عدم تدبر قائل کے اسلئے کہ اگر دونو فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو پہر یہ نسبت دونو فرقون کے اقل
عطا ہر کیونکر صحیح ہوا دونو فرقون نے تو دو قیراط ملکر پائے اور مسلمین نے بھی دو قیراط لئے پس
اگر مجموع فریقین یہہ بات کہتے تو چاہیئے تہا کہ یون کہتے نحن اکثر عملاً و عطاؤنا مساوٍ پس انپے آپکو عطا
مین بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہر ایک فرقہ نے علیحدہ علیحدہ مقابلہ مسلمین مین اپنے آپکو اقل عطاً
کہا ہے تا کہ معنی اکثر عملاً و اقل عطاءً کے درست ہون اور تیسرے جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہے
یعنے فی الواقع اعمال یہود زیادہ تھے بنسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو بھی زیادہ
کہدیا یا آنکہ سوق حدیث واسطے اظہار فضل مومنین کے ہے اور دونو فرقونکی اور تغلیب منافی ہے اُنکی اختیار معنے
مجاز کا بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتھے جواب مین جو کہا ہے کہ زیادت عمل
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تہوڑے زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے
کہ دوسرا شخص زمانہ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین یہی حال ہے کہ عمل انکا زیادہ ہے
بہ نسبت عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہ ہے
کہ ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنے زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تہا کہ ہمکو یہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا یا بطور جیسے کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا یا بطور جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنے کثیر ہین جیسے عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنے قلیل ہین جیسے عمل عمل کرنیوالے کا عصر سے مغرب تک
پس یہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گروانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر
اور بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطرز معیاریت زمانہ قلیل کے ہو قطعاً
موجب ہوگا اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو والا فلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال اصحاب امر آ
مین نہین کیا ورنہ یہ جواب ناصواب جسکو اصل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف سے
امید انصاف ہے و غور ہے تا واضح ہو جائے یہ امر کہ استدلالات حنفیہ کیسے قوی اور دقیق ہین اور نظر
مخالفین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہے دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہ ہے کہ ابی ذر سے بروایت

ہے کہ ہم تھے ساتھہ رسول اللہ صلعم کے سفر مین پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا ہونے وقت دے پہر ارادہ کیا موذن نے پہر فرمایا اسیطرح پہر
ارادہ کیا موذن نے پہر فرمایا اسیطور یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہی رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سے یہ ہی کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پہیلے ہوئے کو اور اوسکا سایہ زمین پر جب ظاہر ہوتا ہی
کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہی قال النووی فی شرح صحیح مسلم ومعنی قولہ حتی راینا فیئ التلول انہ اخر تاخیرا
کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لها فیئ فی العادۃ الا بعد زوال الشمس
بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لها ظل الا اذا ذہب اکثر وقت
الظہر انتہی پس حسبوقت کلام نووی سے یہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہی کہ شمس کو
بہت زوال ہو اور کلام ابن الاثیر سے یہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہی کہ ظہر کا اکثر وقت گزر جاے
اور مودی دونو کلامون کا واحد ہی اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی ہی پس زوال
شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا مین سے کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جاے کہ اکثر دن گزرے خلافی کام ہوا تو معنی
اسکے یہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے زمانہ
زوال اور وقت ظہر مین سے زیادہ نصف ہی گزر جاے اور کم نصف ہی باقی رہی اسوقت ظہور سایہ
ٹیلونکا صادق ہوا یعنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شے تک سوا سایہ اصلی کے
اطول ایام سال مین بیچ مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلا موافق جدول مستخرجہ حضرت
شاہ ولی اللہ رح کے وقت ظہر کا آٹھہ گہڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلئے کہ وقت دوپہر کا موافق
اس جدول کے سترہ گہڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شے کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کے آٹھہ گہڑی
۲۸ پل دن باقی رہے پونہچتا ہے پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھہ گہڑی ۴۹ پل
مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھہ گہڑی ۴۹ پل مین سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جاے اور کمتر باقی رہے اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

ظاہر ہے الغرض مساوی ٹیلون کے اِس سے بہت بعد ہوگا اور شروع زوال سے لیکر اُسوقت تک ربع
نصف نہار سے قطعًا زمانہ زیادہ ہوگا پس وہ جو صاحب تنویر نے وقت مساوات سایہ شے کو
ساتھ ٹیلون کے ربع نصف نہار قرار دیا ہی تنزلًا احسان کیا ہی اوپر خصم کے ورنہ بمقتضای حساب
وبیان ائمہ لغت اور حدیث کی تو یہ چاہئی کہ ربع نصف نہار سی بہت زیادہ زمانہ مین سایہ ٹیلونکا مساوی
اونکی ہو لکما شرحنا انفا اور یہ جو ہمنی ذکر کیا اطول ایام مین بحساب سرزمین دہلی کی مثلاً ذکر کیا ہی اور ایام
اور سواد دہلی کی اور ملکونکو اسپر قیاس کرلینا چاہئی پس جب اکثر وقت ظہر گزرنیکے بعد رسول اللہ
صلعم نے حکم اذان فرمایا اور اذان ایسے وقتمین مسنون ہی کہ بعد اوسکی مصلی حوائج ضروریہ اکل و شرب
یا پایخانہ اور پیشاب وغیرہ سے فارغ ہوکر غسل یا وضو کرکے شریک جماعت ہو جاوی اور اگر مسبوق ہو
تو اپنی مابقی نماز وقت نماز مین ادا کرلے روی الترمذی عن جابر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبلال
اذا اذّنت فترسّل واذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانک واقامتک قدر ما یفرغ الاکل
من اکلہ والشارب من شربہ والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجۃ ولا تقوموا حتی ترونی
انتہی والحدیث مما صححہ الحاکم اب محل غور ہی کہ اکثر وقت ظہر گزرنیکے بعد جب اذان ہوئے تو اسکے بعد یہ سب
افعال تا القای وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہرگز نہو سکین گے مگر درصورتیکہ وقت ظہر کو الی ما بعد
المثل کہین اس حدیث سی بحسب غالب ظن کی دلالت ہوئی اوپر اسبات کی کہ وقت ظہر الی ما بعد المثل ہوتا ہے
اب یہ کلام مؤلف معیار کا کہ ظہور سایہ کی لیئے ٹیلونکی چوتھائی زمانہ نصف نہار کا قرار دینا بلا دلیل ہے
ساقط ہوا اسواسطے کہ یہ امر مسلم ہی کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ ٹیلون کا ماننا اسپر کوئی برہان
نہین یہ امر بلا برہان مؤلف تنویر نے تنزلًا اور تبرعًا اختیار کیا تہا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزر جانا اوسوقت ظہور سایہ ٹیلون کا ماننے چنانچہ کلام منقول مجمع البحار اور نووی
شافعی اسپر دلالت واضحہ رکہتا ہی پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا آدہی قد
سایہ آدمی سی پہلے ہو جاتا ہی اور برابر ٹیلون کے اوسیوقت ہوتا ہی جبکہ سایہ ہر شے کا برابر
ہوتا ہی انتہی کلام ہی مخالف عقل و نقل کے مخالف عقل اسلئے کہ شی منبطح اور شی منتصب کو ظہور
سایہ مین یکسان قرار دینا منافی ہی عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی
سی واضح ہو چکا کہ ظہور سایہ ٹیلونکا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہی یہ امر کہ جب ظہور

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلون کے تو اوسکی بہت بعد ہوگے
کما لا یخفی علی من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شے
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شیء کے ہوتا ہی مکابرہ صرف ہے لائق قبول فحول نہین
اور یہ جو کہا کہ اوس جگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئے کہ وہان مسبوق
کون تہا امر ماضی مین مسبوق کے لئے وقت نکالنا غلط ہی انتہی تو جواب یہ ہے کہ مقصود اس کلام سے اثبات
وقت کا زمانہ ماضی مین واسطے مسبوق کے نہین اور نہ یہ مقصود ہی کہ وہانپر کوئی مسبوق ہی قطعاً تہا بلکہ
مقصود یہ ہی کہ رسول اللہ صلعم نے جسوقت اذان کہلائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہیے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہو کر طہارت صغریٰ یا کبریٰ کر کے شریک جماعت ہو یا منفرداً نماز ادا کرے
اور شریک جماعت ہونیوالو نمین کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے
حادثہ منقضیہ مین جو اذان ظہر با تاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت
وقت واسطے اشخاص مذکورین کے کفایت کرے یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہ امر شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے مستبعد سراسر
ہی اسلئے کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام دین کے ہین ایسے وقت مین باختیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجایش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہائے نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہی اور اسیطرح یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سے فراغت
ہونیکا ہیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہی کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا مثل
کے اندر اندر دس رکعت سے فراغت ہوتی ہی انتہی یہی ساقط ہی اسلئے کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت
ظہر فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہ کہا ہی کہ مثلاً جسوقت بقدر ڈیڑھ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہ امر ہی کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سے مصلی فارغ ہو کر نماز بجماعت مع سنت ادا کر سکے اور بالفرض اگر کوئی مسبوق ہو
تو وہ بھی وقت ہی مین نماز پوری کرے پس یہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین ہو سکے
پس ہیاپر فقط دس رکعت کو اوس سے تفریع تغلیط کرنا ایسا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

نے لکھا ہی کہ تجربہ کیا گیا بانیطور کہ ایک گولہ مٹی کا دو ٹکڑے کرکے ایک ٹکڑا جو ڑی طرف سے جو
زمین پر رکھا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کیگئی اور پہلے تمام
ہونے وقت کے تمام کیگئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پونہچا انتہی مع بعض
الایضاح اس تجربہ کو جو داخل ہے بدیہیات مین بمجرد تخییل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق صنفا
نہین کما لایخفی آور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی مدح مین تو ایک گہنٹے مین سوا سو
رکعت پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک
مثل سے سایہ دو مثل تک پونہچ جائے انتہی ملخصًا پس جواب یہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گہنٹہ مین
سوا سو رکعت پڑہنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہی کہ امام ابی حنیفہ
ہر شب مین ہزار رکعت نماز پڑہتے تھے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید بانیطور کی کہ شب کو بارہ گہنٹے
قرار دیکر تین گہنٹے جسمین سی واسطے کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گہنٹہ واسطے آمد فجر کے
جسمین نوافل نہین پڑہی جاتے مجرا کیا باقی رہی آٹھ گہنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گہنٹہ سوا سو
رکعت ہوئی پس یہ سوا سو رکعت ایک گہنٹے مین پڑہنا موافق تخمین اور تخییل مؤلف معیار ہی نہ منقول
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہ ہی کہ مجرا کرنا چار گہنٹونکا شب مین سی واسطے تطہیر وغیرہ کے صحیح نہین اسلئے
کہ عابد قائم اللیل کو شب مین کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلے غروب سی
طہارت وغیرہ سی فارغ ہوجای اور بمجرد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہوجای تو اس
کہانے مین ایک گہنٹے کا بھی کافی ہی چہ جای تین گہنٹے اور ایک گہنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ
اوسمین نوافل نہین جائز یہ بہی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لایخفی علی من لہ
ادنی مس بالفقہ والحدیث پس جب یہ تخییل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہئے کہ ہزار رکعت کو بارہ گہنٹے
سے کچہ کم پر شب کے تقسیم کرین تو کچہ اوپر اسّی رکعت فی گہنٹہ ہوتی ہین نہ سوا سو اور مثلا کچہ اسی رکعت نماز
ایک گہنٹہ مین پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہ کہ مدح امام مین جو پڑہنا
ہزار رکعت کا ہر شب مین نقل کیا ہی اس سی یہ لازم نہین ہی کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکے ممکن ہے
کہ پڑہنا امام کا بطور خرق عادت ہو اور نیز یہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے ادا کرنے مین دو مثل سایہ کا
پونہچنا نہین کہا ہے کما مر بلکہ یہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہوا اور بعد اوسکے

مصلی حوائج ضروریہ بول و براز وغیرہ سے فارغ ہوکر طہارت غسل یا وضو کرکے دس رکعت نماز بوجہ
مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی اپنی دس رکعت پڑھ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہ نہو سکیگا مگر اسصورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مؤلف معیار نے
ان سب امور کو چھوڑ کر فقط دس رکعت مین پونہچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے
منسوب کیا اور اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا یہ امر شیوۂ اہل علم و دیانت سے سراسر مخالف ہے اور یہ جو
کہا ہے کہ البتہ اس حدیث سے بادی الرای مین یہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اوس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی
رہتا ہے انتہی سچ کہا ہے بلکہ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اذان ظہر کی اوس حادثہ مین بعد
ایک مثل کے ہوئی تھی کما مر تفصیلہ آور وہ جو اسکے جواب اول مین کہا ہے کہ سایہ ٹیلون کا برابر
او سکے ہو گیا تہا او سوقت اذان ہوئی تو یہ مساوات تقریبًا ہے نہ تحقیقًا اور علی التسلیم پہر یہ مساوات
مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جسوقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی ٹیلون کے
ہوا تو کچھ مقدار سایہ اصلی کے ہوگی اور کچھ اوسپر زیادہ ہوکر مساوات کو پونہچا ہوگا تو جتنی مقدار
سایہ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہو سکتا ہے اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ اصلی کے نماز
ظہر ادا ہو چکی تھی انتہی بحاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولًا تو مساوات کو تقریب اور تخمین پر
حمل کرنا جائز نہین ہے اسواسطے کہ اعتبار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہے اور عدم
امکان معنی حقیقی ہی واجب ہے اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ لینا
معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات نے پیمایش سایہ کی کرکے یہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سے بے پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتھہ ٹیلونکے
معلوم ہو گئی ہو اور ثانیًا یہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریبًا تہی لیکن اس سے قائل کو کیا نفع اگر
نفع یہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئے تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سے کم ہوا اور اوس مقدار کمی مین
نماز ظہر ادا ہو جائیگی تو ہم کہینگے کہ جسطرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کے ٹیلون سے اسیطرح محتمل
ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سے پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا قول
حتمًا کرلو علاوہ یہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ

ہو لطہارت بجالاکر بقدر بیس رکعت نماز کیوقت پائے اور یہ جو کہا ہی کہ ابوداود اور مسلم اور بخاری کی روایت
مین ذکر مساوات نہین ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری وغیرہ مین نہین لیکن
اس سے یہ لازم نہین آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ مین ذکر مساوات ہی تو وہاں بہی مساوات کو تقریب
محمول کرو اور حسب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہ امر واضح ہوگیا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد گزرنے
اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ جب ظہور سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات
سایہ کی ساتہہ ٹیلون کے اس سی بہت بعد ہوگی پس مساوات سایہ کی ساتہہ ٹیلونکو آدہی مثل یا کچہ
زائد پر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا یعنی بالفرض اگر وقت ظہر کا بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے
قرار دیا جاوے تو چاہیئے کہ آدہی مثل سے زیادہ گزرنیکے بعد سایہ ٹیلونکا ظاہر ہو اور مساوی ٹیلونکے بعد
ایک مثل کے ہو کما لا یخفی پس آدہی مثل پر وقت مساوات کہنا مخالف صریح ہی بیان نووی وغیرہ ہی
اور تخمیل صرف ہی اور وجہ جواب ثانی مین ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ سایہ ٹیلونکا ظاہر ہوگیا یعنی نفس ظہور
مین ٹیلے اور سایہ برابر ہوگئی جانب شرقی مین انتہی تو جواب اسکا اولًا یہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
ٹیلونکی نہین کہتے یہ بیان مساوات تو واسطے بیان امتداد وقت کی ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیًا یہ کہ یہ توجیہ منافی ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے تین مرتبہ تک امر
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچہ تاخیر کی پس بعد ان تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلون کے ہوا تہا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ پر
محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے قصد اذان کیا ہوگا اور ظاہر
ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے جانب شرقی مین اصلا وقت ظہر نہین ہوتا کما لا یخفی
علے الماہرین پس اسصورت مین چاہیئے تہا کہ رسول اللہ صلعم یہ فرماتے کہ ابہی وقت ظہر نہین ہوا
امر ابراد کیون کرتے اور قطع نظر ازین بمجرد ظہور سایہ ٹیلون کے ابراد مذکور ہرگز نہین ہوتا خصوصًا
بر تقدیر التزام مؤلف معیار کے کہ قول اُسکا یہ ہے کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی اُسکی ہوتا ہے
اسیوقت سایہ ٹیلونکا مساوی ٹیلونکے ہوتا ہی پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلونکا اوسیوقت ہوگا جبکہ وقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہین ہوتا اور ثالثًا یہ کہ
تمہارا استدلال اسبات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی جو ساتہہ اس جملہ حدیث نسائی کے

واقع ہوا ہی والعصر حین صار فیئ کل شئ مثلہ اسمین ہم کہین گے کہ معنی اسکے یہ ہین کہ فیئ ہر چیز کا مثل اسکے ہوا
ظاہر ہین یعنے جسوقت سایہ شئ کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑہے اور یہی جس طرح تمنے مساوات سایہ
کے ساتھ ٹیلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملۂ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ ایک
مثل فیئ ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس تبقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فیئ کے ساتھ شئ کی معتدار
مین ہی لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہوا سلیئے کہ وقت ظہر تمہارے نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہی اور یہان پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو شروع نماز
عصر اوسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بمقدار سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر فتدبر
پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سے ہوگا وہی جواب ہمارا سمجہو اور وہ جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہ تاخیر سفر مین تہی پس شاید کہ واسطے جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس کرنا
صحیح نہین انتہی ملخصاً پس جواب اسکا اولاً یہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو اوسکو
مورد کے ساتھہ خاص نہین کرسکتے کما فی عامۃ کتب الاصول انّ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
اور یہان پر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہے آور ثانیاً یہ کہ جس جمع کے احتمال پر
تمنے تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول کرتے
ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہی بالجملہ رکاکت بلکہ لغویت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطے اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل آور وہ جو کہا ہے کہ
منشاء ان توجیہات کا یہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نرہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
ثابت ہوا اب یہ حدیث جو خلاف اوسکے ہی واسطے جمع بین الادلۃ کے تاول ہوگی انتہی جواب اسکا یہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر
مفصلاً پس منشاء ان تاویلات رکیکہ کا راسًا باقی نرہا علاوہ یہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے
یہ امر ثابت ہوتا تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتھہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہی کما مر مفصلاً فتذکر دلیل رابع مؤلف تنویر کی یہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
جمین بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سوال سائل کے وارد ہی یہ معلوم ہوتا ہی کہ نماز عصر چار پانچ گہڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پونہچنے سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہ ہے

کہ دوسرے روز رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر اوسوقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑھی تھی اور پہلے دن نماز عصر اوسوقت پڑہی تہی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ آفتاب دو تین گہڑی دن چڑہے سے دو تین گہڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا ہے مگر بیان اندازہ دو پہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن مین بحسب محاورہ کے یہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور سفید تہا بلکہ یہ اوسجگہہ کہتے ہین کہ احتمال پستی اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہو اور قرینہ اسپر یہ ہے کہ کسی جگہہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر باینطور نہین کیا گیا باآنکہ یہ اوصاف اوسوقت آفتاب مین علی وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین جو احتمال پستی وغیرہ کا قریب تہا لہذا اوسکے امتیاز کے تقدیر وقت باینطور لکہی گئی پس بنا بر علی ہذہ المحاورہ مؤلف تنویر الحق نے کہا کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گہڑی دن رہے ادا کی تہی اور وہ وقت پہنچنے سایہ کا ہی اسے المثلین اور دوسری وجہ مؤلف تنویر کی یہ ہی کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہ جملہ ہی فانعم ان یبردبہا دلالت کرتا ہی اسبات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلیئے کہ ٹھنڈا وقت اچہا ٹھنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہ امر مبنی ہی تجربہ پر اور نیز حدیث ابی سعید خدری مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار ٹھنڈ کو ہے مؤید ہی اسکی پس یہ مؤلف معیار نے کہا کہ اس حدیث سی تو ایک مثل پر بہی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کجا اور انعم ان یبردبہا کے یہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہ اختراع ہی مؤلف کا انتہی ساقط ہوا اسواسطے کہ جس بلاد مین خوب ٹھنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہان پر مصداق انعم ان یبردبہا کا دو مثل ہوگا اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہی خوب ٹہنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا اور اسکا تجربہ بارہا کیا گیا ہی منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے کہ جا کر وہان تجربہ کرلے اور بالفرض اگر کسی حنفی نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سی صحت استدلال چاہیئے اور وہ جو مؤلف معیار البطال وجہ اول مین کہتا ہی کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے اسلیئے کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر باینطور ہی کہ جسوقت آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اوسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہ جو کہا ہی کہ پہر ڈیڑہ پہر دن رہے بہی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا اگرچہ آفتاب اوسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اُسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کما مؤلف معیار نے اطلاق محاورہ کو اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو ادب اہل علم کے منافی نہین زبان پر لایا ع اغیست جوابش کہ جوابش ندہی ٭ آوردہ جو وجہ ثانی ہی جواب دیا ہی کہ لفظ انعمان بہرد ہا جسکے یہ معنی ہین کہ خوب ٹہنڈا کیا کسی عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندوہی ہو دو مثل پر دلالت نہین کرتا انتہی جواب اسکا ہی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعمان بہرد ہا کی دو مثل نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہ ہی کہ خوب ٹہنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ موسم گرمی کے بیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعمان بہرد ہا کا دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار نے یہ سمجہا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال وذلک من کمال العقال آب ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی وجہ استدلال صاحب تنویر کی حل قانون الانصاف اٹہہ نسکے ہر چند کہ دعاوی صرفہ اور کلمات زخرفہ بہت سے بولا دلیل خامس صاحب تنویر کے یہ ہی کہ حدیث عبد اللہ بن عباس ؓ مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت جبرئیل علیہ السلام کے یون مذکور ہی کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک کے تہا اور عصر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شے کا سایہ دو مثل ہوگیا پس یہ حدیث بوضاحت تمام دال ہے اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے انتہا وقت ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جس طرح دال ہی اوپر اس بات کے کہ کچہ مقدار وقت ظہر اور عصر کے باہم مشترک ہی یہ اشتراک وقت منسوخ ہے ساتہ حدیث عبد اللہ بن عمر ؓ کے جسکو روایت کیا ہی صحیح مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسری حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سی احادیث سے نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقاے وقت ظہر کے بعد ایک مثل اگر یہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ بہی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا پس اس تقدیر

پڑہا ہو کہ بعد ایک مثل کے خاص وقت عصر رہجاوے اور یہ بہی محتمل ہے کہ وقت عصر کا قبل مثلین کے ہو مفاد
ہی حدیث مذکور کا اور مبنا ہو اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس اس صورت مین چاہیئے کہ الی المثلین وقت
ظہر ہو اور بعد مثلین وقت عصر شروع ہو پس حسب نسخ مذکور و تو احتمالون کو ساقط ہے تو احتمال اخیر جسے
کیونکر متعین کیا تو ہم کہین گے کہ حدیث ابی ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم من الصحابۃ رضی اللہ
تعالی عنہم جو بالصراحۃ دال ہین اس بات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوے دلیل قوی
ہین اسواسطے دفع احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل کی جس سے ثابت ہے کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہے اب اہل انصاف کو غور چاہیئے ہمین کہ یہ جو مولف معیار نے جواب اثبات
اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل مین وارد ہے کہ دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی
معنی اوسکی یہ ہین کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہوئے اور یہ تاویل نووی سے نقل کیا ہے
کسقدر تعصب اور تعسف ہے اسلئے کہ حدیث مذکور مین صریح ہے وصلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین کان
ظل کل شیء مثلہ بوقت العصر بالامس یعنی دوسری مرتبہ نماز ظہر پڑہی اوسوقت کہ سایہ ہر شے کا
برابر اوسکے ہوگیا یعنے پہلے دن کے وقت عصر مین پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہے اس بات کو
کہ نماز عصر بہی ایک مثل پر فارغ ہوگئے ہون اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور یہ امر
خلاف ہے تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر مین وارد ہین اور مخالف ہے اجماع علما کے یعنی
علاوہ یہ کہ معنی صلی کے فرغ من الصلوۃ کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا بلا قرینہ اصلا
جائز نہین کما مر اور مخالفت سوق حدیث زیادہ برین است اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہے
کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے مین احتیاط ہے معنی اسکے یہ ہین کہ جسوقت احادیث صحیحہ سے
استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہ ہے کہ وہ اختیار کرو کہ مخالف کسی کے
مجتہدین مین سے نہ پڑے پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے مین مخالفت کسی مجتہد کی نہین اور ایک
مثل پر پڑہنے مین مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کرین پہر
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہین انتہی ملخصہ کلام
غیر سدید ہے اسواسطے کہ اول تو استدلالات یک مثلی کو جو اخبار احاد ہین دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر ازین حال اُن براہین کا فی الجملہ معرض بیان مین آچکا اور غالباً
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سے ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام ابی حنیفہؒ کا
جسکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا الزام کیا مضر ہے جسوقت
کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بحدیث ثبت
لا یضرہ مخالفۃ الناس لہ ویؤیدہ ما قالہ حدیث علی بن شیبان قَالَ قَدِمْنَا عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ
عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِیْنَۃِ فَکَانَ یُؤَخِّرُ الْعَصْرَ مَادَامَتِ الشَّمْسُ بَیْضَاءَ نَقِیَّۃً رواہ ابوداود
وابن ماجہ وحدیث جابر رض قال صلّٰی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر حین صار
ظل کل شیء مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف معیار الاستدلال
صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہے ہمکو ضرورت نہین انتہی
حال اُسکا یہ ہے کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی بیچ وقت ظہر کے حدیث
اَبْرِدُوْا بِالظُّہْرِ فَاِنَّ شِدَّۃَ الْحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَہَنَّمَ الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑہو واسطے کہ شدت گرمیکی ہوا سے دوزخ سے ہے اب اہل انصاف کو چاہئے کہ تجربہ
کرکے دیکھین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہے پس جس وقت تک شدت
گرمیکی موقوف ہوا سکے بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسی مین نماز ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور تجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی ہے
تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہے اور بعد
زوال کے قبل ایک مثل کے کچھ ابراد ہوجائیگا بہ نسبت زوال کے تو جواب اسکا یہ ہے کہ یہ قول
صرف بلا تجربہ کیا مفید ہے ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک مثل کے
عند التجربہ کچھ ابراد محسوس نہین ہوتا ہاں ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہے اور بعد از زوال
قبل از یک مثل کچھ ابراد ہی ہوجاتا ہے لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین غیر اذکیاء الحواس محسوس
کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہے اونسے
دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرلو اور بلا تجربہ بناے کلام تخیلات محضہ پر مقبول نہین ہے
اور یہ تو ہمنے نہین کہا ہے کہ ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہے کہ تم

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد مقتضی
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور بالفرض
اگر قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہو جاوے تو ایسا نہین ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین اوسکو
پہچانکر نماز ظہر بطور استحباب اُسمین ادا کرین آور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ روایت نسائی اور
ابو داؤد مین وارد ہے کہ گرمی مین اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور سردی مین پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اُسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب
یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام مین قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہون ہو
باطل بالضرورۃ اسلئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم مین سے ہے اور اوسکی بلاد مین بیچ موسم گرمی کے
بعض مہینونمین سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینونمین زیادہ اِس سے
کما ہو ظاہرٌ علی واقفیہ پس تمام موسم گرمی مین یہ امر صحیح نہین ہو سکتا اور اگر سوا سایہ اصلی کے
مراد ہے جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی فی شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد فی
الشریعۃ تحدیدٌ الا ما فی حدیث ابن مسعود کان قدرُ صلوۃ رسولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیفِ ثلٰثۃ اقدامٍ الی خمسۃِ اقدامٍ وفی الشتاء خمسۃ اقدامٍ الی سبعۃ اقدامٍ
اخرجہ ابو داؤد والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری
کی بلکہ خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تہی تو رسول اللہ صلعم نماز مین
تاخیر فرماتے اور جب سردی ہوتی تہی تو نماز مین تعجیل فرماتے تہے ولفظہما کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا کانَ الحرُّ ابرَدَ بالصّلوۃ واذا کانَ البردُ عجّلَ رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کانَ النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتدّ البرد بکّر بالصلوۃ واذا اشتدّ
الحرُّ ابرد بالصلوۃ انتہی ور وجہ تعارض کی یہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی مین مثلاً تین یا چار
قدم پر نماز ظہر پڑہی اور موسم سردی مین پانچ یا چہہ قدم پر تو سردی مین تعجیل اور گرمی مین تاخیر
کہان ہوئی بلکہ امر بالعکس ہو گیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی مین سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

گرمی کے پس پانچ یا چھہ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سے مقدم ہوگی تو جواب یہ ہے کہ زیادت سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہے یعنے آفتاب وقت پوہنچنے کے دائرہ نصف النہار کو سمت الراس سے جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہے لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فیئے الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہے اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہے پس سایہ اصلی کم ہوتا ہے اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی ومن ادعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض حدیثین نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجائے کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سے بلا تعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ آخر کہا جا اور بدون بیان اس وجوہ کے حدیث مذکور مفید مدعای مؤلف نہین اور استدلال ساتھہ اسکے صحیح نہین علاوہ یہ کہ حدیث ابن مسعودؓ کے یہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم ایسی ہی تہا منافی صریح ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سے یہ امر ثابت ہے کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تہی پس وقت اُس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام کے جو مفہوم قرار دیا جاے حدیث ابن مسعودؓ کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہ معنی کہے جائین کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہے کہ حدیث ابراد اسکے بعد وارد ہوئی اور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم اس اندازہ سے متاخر ہوا اور وہ جو ابن الہمام سے نقل کیا ہے ان غایۃ مالزم من استدلال الہدایۃ ان وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی یہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیار نے کہین اور سے نقل کی اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہ عبارت ہے بقی ان یقال ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فئ الزوال ونفی خروج الظہر بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر وہو المدعی فلا بد لہ من دلیل وغایۃ ما ظہر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا ناسخا للامامۃ جبرئیل فیہ

اور لکہا شیخ ابن الہمام سے جو حنفیون کے سردار ہین فتح القدیر حاشیہ ہدایہ مین ان غایۃ مالزم من استدلال الہدایۃ ان وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی ما قال ابن الہمام فی الجواب الا بان یقال انہ صلعم صلی فی الیوم الثانی العصر عند بلوغ الظل مثلین فیعارض فیجب من دون معارض انتہی قبلیۃ وقت الظہر

فے العصر بحدیث الابراد وامامته فی الیوم الثانی عند صیرورته مثلین لعقیدانہ وقتہ ولم تنسخ ہذا فیستمر ما علم ثبوتہ من بقاء وقت الظہر الی ان یدخل ہذا الوقت المعلوم کونہ وقتا للعصر انتہی یعنے جب حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہے مخالف ہوئی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑگیا پس صورت شک مین حکم انقضاء وقت ظہر کا نکیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا ہمین باقی رہی یہ بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر سوائے زوال کے وقت ظہر منقضی نہین ہوتا اور یہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تھا اسپر دلیل چاہیئے اور جواب اسکا یہ ہے کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بجہت منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے بیچ اوس وقت کے واسطے نماز عصر کے ساتھہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کے دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر مفید ہے اس امر کے کہ یہ وقت عصر کا ہے اور منسوخ نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم و معین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہو جاے حاصل اسکا یہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہے اور احادیث ابراد بالظہر سے یہ ثابت ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاے سو یہ باطل ہے کلام یا منسوخ کہا جاے حدیث امامت کو بیچ وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل کے وقت عصر نہین کہہ سکتے اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی اوس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ وقت متیقن عصر کا ہے اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کے ادا کیجاے اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوے باطل ہے ساتھہ احادیث صحیحہ کے پس لامحالہ ظہر سے لیکر تا بعصر یعنے بعد زوال سے تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلیئے کہ اس استمرار کا کوئی معارض پایا نہین گیا اسکے جواب مین جو مؤلف معیار عربی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ یہ جیسے تو دیکھتا ہے حکایت ہے ایک حال کے نہین دلالت کرتی اوپر ہونی اوسکی کے اول وقت واسطے نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہین دلالت کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہے انتہی کچہہ مفید مدعاے مؤلف معیار نہین اسلیئے کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

ويجاب بما قال الشيخ سلام الله
ويخفى في جواب من تشبث
[illegible] عليه السلام
بما روي عنه انه صلى العصر حين صار
ظل كل شيء مثله على ان
اول وقت العصر بعد المثل
مثلين [illegible] في المحلى
[illegible] حكاية حال
لا يدل على ان هذا اول وقته
وذلك انتهى

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہونیکی واسطے عصر کے نہین گردانتا بلکہ بعد ایک مثل کے وقت
عصر کو ساتھہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تھے مالکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاوی تو پہر پیشتر اوس سے ثبوت اول وقت عصر کا کیسے کیا جائیگا وہ حدیث
امامت جبرئیل یا حدیث سائل جس سے اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہی وہ تو اسناب
مین احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہوگئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وجہ جلی سی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہ جواب دینا کہ کوئی قائل
بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطاء عظیم ہے اسواسطے کہ یہ بات خلاف ہی قول جمہور کے جو
یہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمۃ جواب اسکا یہ ہی کہ یہ عذر ابن الہمام
نے نہین کیا پس ہمکو اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنی ابراد کا
کیا تہا وہ تمام ہے کما تفصیلہ اور طالب دلیل کے لئے دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور
وہ جو مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سے چار جواب دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوے
اول یہ کہ دعوی حاصل ہونے ٹہنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ وری اسکے مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود
کی روایت مین آیا ہی کہ آنحضرت ع گرمیونمین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سی نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات
قدم تک جو ایک مثل ہوتا ہی فارغ ہوچکتے اور ظاہر ہی کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سی کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سی ٹہنڈک ہوجاتی ہے اور یہی قدر مراد ہے
حدیث ابراد والی مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہ ہی کہ یہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو ہمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت
منقولہ مؤلف کی جو منسوب کی ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہ ہی وتحقیقہ انہ روی النسائی وابو داؤد
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ
اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام وخمسۃ الاقدام یکون
اقل من المثل فقد علم ان الابراد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدام فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل
انتہی ہمین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیونمین پانچ قدم سے سات قدم

تک نماز پڑہتے تھے البتہ یہ امر موسم سردی مین تہا شاید مؤلف کو تفرقہ درمیان صیف وشتاء کے نہین ہے اور ثانیاً یہ کہ معنی حدیث مذکور یہ کہنا کہ پانچ قدم سے نماز ظہر شروع کرتے تھے اور سات قدم پر فارغ ہوجاتے تہی صحیح نہین بلکہ یہ معنی ہین کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع کرتے تھے یعنی بعض ایام مین پانچ قدم پر اور بعض ایام مین چہہ پر اور بعض ایام مین سات پر شروع فرماتے تھے اور حسرِ فارغ ہونے کی حدیث مین صرح نہین ہے حد فراغ مؤلف نے اپنے گہر سے بڑہائی ہے اعنی جسطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم وزیادہ ہوتا تہا تو رسول اللہ صلعم نماز اقدام مختلفہ پر شروع فرماتے تہے قال فی المرقاۃ لصعود واما الظل فی الشتاء فانہم یذکرون انہ فی تشرین الاول خمسۃ اقدام او خمسۃ اقدام وشیٔ وفی کانون سبعۃ اقدام او سبعۃ اقدام وشیٔ وقول ابن مسعود نزّل علی ہذا التقدیر انتہی بقدر الحاجۃ یعنی موسم شتا مین جو تشرین ماہ فارسی ہے اوسمین سایہ اصلی پانچ قدم یا کچہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر مین صحیح ہوگا اور کانون کہ وہ بہی ایک شہر فارسی شمسی ہے سایہ اصلی سات یا کچہ زیادہ ہوتا ہے پس قول ابن مسعود کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کے اگر کہا جای کہ سات قدم نماز سے فارغ ہوجاتے تہے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سے پیشتر نماز ادا کرتے ہون وہو باطل ظاہر اور ثالثاً یہ کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کے شروع نماز موسم سردی مین سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز بالمحالہ بعد ایک مثل کے ہوگا اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے نہ وقت عصر پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے حدیث مذکور ہی سے بخوبی ہوگیا اور رابعاً یہ کہ جب گرمی مین رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فیئ زوال کے نماز ظہر شروع فرمائی تو اسمین ابراد کہان ہوا یہ تو مجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث ابراد قطعاً معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا وبقے بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب مؤلف معیار کا یہ کہ شدت گرمیکی تو وقت زوال ہی کے ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے وری کچہ ٹہنڈک ہوجاتی ہے پس کافی ہے مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو ماخوذ ہے کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیتے کہ یہ بات مخالف ہے مشاہدہ اور تجربہ کی اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہے اور علی التسلیم کچہ ابراد غیر محسوس

واسطے اتمام عوام مومنین کے جو داخل ہین بیچ مامورین امر ابردوا کافی نہین کما مر اور یہ جو کہا ہی کہ اگر شدت
گرمیکی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیئے کہ پہلے اُس سے نماز ظہر پڑہے اسلئے کہ ابراد اسمین ہی اسکا جواب
بہی ہو چکا اسپر جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ محمل ہی قول اُس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی ابردوا بالظہر کے
یہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمیکی ایک مثل پر ہوتی ہے بہ نسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے اسکا جواب یہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا
بالظہر کے یہ کہتے ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ ابردوا کو ماخوذ کہتے ہین برد النہار سے بمعنی اول النہار کے
اور یہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فَاِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ من فیح جہنم کے قال العلامة الزرقانی فی
شرح المؤطا ذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقاً و قالوا معنے ابردوا صلّوا فی اوّل الوقت
اخذاً من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدة الحر من فیح جہنم انتہی پس جب ابردوا
کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو رعایت برد کی بمعنے برودت اور ٹہنڈک کے کیونکر باقی رہے
اس تقدیر پر مطلقاً مقتضای امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہیئے اُس وقت مین گرمی ہو یا سردی
پھر محمل تراشیدہ مؤلف محمل نہ بنا واسطے کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط ساتہہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سے نہین ہوتا کما لا یخفی علی
المتقطن و لا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مؤلف کا یہ ہی کہ ہمنے فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل
ہی پر ٹہنڈک ہوتی ہی لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دیر رکہا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس
دلیل سے قیاس کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد
ایک مثل کے ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کی نماز اسوقت مستحب ہے تو معلوم ہو کہ بعد ایک مثل کے
وقت ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس بقاء وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہی کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور سردی
بلاد کو کچہ دخل نہین اور یہ ہمنے حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سے ایک مثل تک گرمی
شدید ہو تو وہانپر بہی نماز ظہر بتاخیر پڑہو اگر ہم یہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا ورنہ فلا اور تمہارا
جواب جسکو مؤلف نے اخذ کیا ہی ابراد ابن الہمام سے اسکا رد بتفصیل ہو چکا لیکن یہ جو کہا ہی کہ اگر ایک
مثل سے نماز شروع ہوا اور لمبی قراۃ اور رکوع وسجود سے بیس رکعتین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

پرنجر بی فراغت ہو جائیگی پہر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے اسکا جواب یہ ہے کہ دلیل بقاء وقت ظہر کے الی المثلین یوم ثانی مین پڑہنا رسول اللہ صلعم کا نماز عصر کو مثلین پر اور منسوخ ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے جسمین روز اول نماز عصر ادا فرمائی تہی ساتہہ احادیث ابراد بالظہر کے ہے کما مر فتذکر اب ذکی منصف پر واضح ہو گیا کہ کوئی رد معقول مؤلف معیار پاس باقی نرہا جو سرمایہ طعن و تشنیع ائمہ دین ہو اور یہ جو کہا ہے کہ امام ابی حنیفہ رض نے بیچ وقت ظہر کے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا ہی پس اتباع اونکی بلا وجہ اونکی طرف سے دلیلین قائم کرتے ہین اسکا جواب یہ ہے کہ رجوع امام کا طرف مذہب صاحبین کے صحیح نہین اگرچہ بعض کتب مین مذکور ہے چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب معرض بیان مین آتی ہی اور قطع نظر ازین اگر رجوع کو مسلم رکہین تو ہمکو کیا مضرت سلئے کہ ہمکو تو بیان کرنا ادلہ واقعیہ کا جسپر بناے مذہب مثلین ہے منظور ہی جب اولہ پایۂ ثبوت کو پہونچ چکے اور واضح ہوا کہ یہ مذہب من حیث الادلہ والماخذ قوی اور راجح ہے تو مدعا ہمارا حاصل ہوا اب رجوع امام اس مذہب سے اگر صحیح ہو تو ہو ہمین مضر نہین پہر رجوع امام کا اس مذہب سے صحیح نہین اسلئے کہ علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق مین کہا ہی کہ بدائع مین لکھا ہے کہ مذہب امام ابی حنیفہ کا یہی مذکور ہے اصل مین یعنی کتب ظاہر الروایۃ مین اور یہی صحیح ہے اور نہایہ مین لکہا ہی کہ ظاہر الروایۃ ابی حنیفہ سے یہی ہی اور غایۃ البیان مین لکہا ہے کہ اسکو امام حنیفہ نے اختیار کیا ہی اور محیط مین لکہا ہے کہ صحیح قول ابی حنیفہ کا ہے اور یہی ینابیع مین ہے اور تصحیح قدوری مین علامہ قاسم نے لکہا ہی کہ مختار برہان الشریعۃ محبوبی کا یہی تہا اور نسفی نے بہی اسکو اختیار کیا ہی اور صدر الشریعۃ نے بہی اسکو اختیار کیا ہی اور ترجیح دلیل اسکی بیان کی ہی اور غیاثیہ مین لکہا ہے کہ مختار یہی ہی اور شرح مجمع مین لکہا ہی کہ مذہب امام یہی ہی اور سب اصحاب متون اور شروح نے اسکو اختیار کیا ہے پس اگر نقل رجوع امام صحیح ہوتی تو یہ سب اکابر فقہا اسکو مذہب مختار امام کیون کہتے اور خود بہی اختیار کیون کرتے قال فی البحر الرائق والظہر من الزوال الی بلوغ الظل مثلیہ سوی فیئ الزوال ای وقت الظہر اما اولہ فمجمع علیہ واما آخرہ ففیہ روایتان عن ابی حنیفۃ الاول رواہا محمد عنہ فی الکتاب الثانیۃ روایۃ الحسن اذا صار ظل کل شیئ مثلہ سوی الفیئ وہو قولہما والاولی قول ابی حنیفۃ قال فی البدائع انہا المذکورۃ فی الاصل وہو الصحیح وفی النہایۃ

انتہا ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ وفی غایۃ البیان بہا اخذ ابو حنیفۃ وہو المشہور عنہ وفی المحیط والصحیح قول ابی حنیفۃ وفی الینابیع وہو الصحیح عن ابی حنیفۃ وفی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم ان برہان الشریعۃ المحبوبی اختارہ وعول علیہ النسفی ووافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ وفی الغیاثیۃ وہو المختار وفی شرح المجمع للمصنف انہ مذہب ابی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت انہ مذہب ابی حنیفۃ انتہی پس یہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعضے ان میں مجہول الحال ہیں اور بعض بیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہیں کہ امام نے اس مذہب سے طرف مذہب صاحبین کی رجوع کیا قابل اعتبار نہیں آور یہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع وغایۃ البیان والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہ تھا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہو جاتا ہے خطاء عظیم ہے بدائع وغیرہ میں ہرگز یہ نہیں کما نقلنا من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیہ واختارہ الامام المحبوبی وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی وبقولہما ناخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی قال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہؒ کی اور عدم رجوع انکا قول مثلین سے معرض اظہار میں آچکے پھر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول واعتبار ہے قال العلامۃ الشامی ان الادلۃ تکافأت ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات وشرح المنیۃ قد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما بیّنا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچواں جمع کرنا دو نمازونکا بیچ ایکوقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ اقول دام مؤلف معیار یہ ہے کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اسکی کیطرف التفات اچھی طرح نہیں کرتا اور زبان طعن وتشنیع بیمحل دراز کرتا ہے یہ امر اہل علم ودیانت کے مناسب حال نہیں آب محل غور وانصاف ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہے کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک نماز کیوقت میں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جائز نہیں ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رض اور یہی ہے قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمرو بن دینار من التابعین

رضی اللہ عنہم کما نقل فی شرح المنیۃ اور وہ جو بعض احادیث مین جمع بین الصلوتین آ رہی مراد اُس سے جمع صوری ہی یعنے پہلے نماز مین تاخیر کی یہانتک کہ جب وقت بقدر ادا سے نماز باقی رہا تو پہلی نماز ادا کی اور ساتھہ اتمام نماز کے وقت بھی اُس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس دوسری نماز اول وقت مین متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے دو نمازون کو ایک وقت مین جمع کیا اور حقیقت مین ہر ہر نماز اپنے اپنے وقت مین ادا ہوئی اور وجہ حمل کرنے احادیث جمع کے اوپر اس محمل کے یہ ہی کہ روایت ہی عبد اللہ بن مسعودؓ سے کہ فرمایا انہون نے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنے وقت مخصوص کے پڑہی ہی نہین مگر دو نمازین مزدلفہ مین یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سے پیشتر پڑہی روایت کیا اس حدیث کو بخاری اور مسلم اور نسائی وغیرہم نے اور عبد الرحمن بن یزید سے روایت کیا طحاوی نے کہ وہ کہتے تہے کہ ہم عبد اللہ بن مسعودؓ کے ساتھہ حج مین تہا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تہے اور عصر کو تعجیل کرتے تہے اور مغرب مین تاخیر اور عشا مین تعجیل فرماتے تہے یعنی بطور جمع بین الصلوتین کرتے تہے اور روایت ہی انس بن مالکؓ سے کہ وہ کہتے تہے جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نمازونکے ارادہ فرماتے تو تاخیر کرتے تہے نماز ظہر کو یہانتک کہ داخل ہوجاتا اول وقت عصر پہر ان دونونکو جمع کرتے تہے یعنی نماز ظہر اتنی تاخیر سے پڑہتے تہے کہ منتہا اوسکا اول وقت عصر ہوتا تہا اور تفصیل اس حدیث کی اور باقی دلائل وجہ حمل جمع صلوتین کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات قول معیار مین آتی ہین اور جو مؤلف معیار کہتا ہی روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سے یقول خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة الی البطحاء فتوضأ فصلی لنا الظہر والعصر الخ اور روایت بخاری اسطرح ہی خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة فصلی بالبطحاء الظہر رکعتین والعصر رکعتین انتہی اور ان دونو حدیثون سے جمع تقدیم ثابت کرتا ہی صحیح نہین سلئے کہ معنی حدیثین کے یہ ہین کہ رسول اللہ صلعم وقت ہاجرہ مین طرف بطحاء کے نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر اور عصر پڑہی اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر مین پڑہے اور یہ قول امام نووی کا کہ یہ حدیث دلالت کرتا ہے اوپر جمع کرنے صلوتین کے بیچ سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہین اور وہ جو محلی نے نقل کیا ہی کہ ظاہر اس حدیث کا یہ ہی کہ عصر کو مقدم کرکے وقت ظہر مین پڑہا اور وجہ نہ ہونیکی اپنی طرف سے یہ بیان کی ہے

کہ ہاجرہ ظرف پڑا ہی خروج کا اور وضو کا اور صلوٰۃ کا اسلئے کہ خروج اور وضو اور صلوٰۃ سب ترتیب واقع
ہوئے ہین اور وجود مین قریب ہین اسلئے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ فتوضّا اور فصلے کے واسطے ترتیب کی ہے
بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب
فی الذکر پس فا کو جگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لئے کہتے ہو تو غیر مسلم ہے اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطے قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئے کہ عدم ترتب فی الوجود ساتھہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت
منافات نہین رکھتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونو صلوتین
مرتب کورہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرضیؒ وقد یفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا ان
مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی اُدْخُلُوْا اَبْوَابَ جَہَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْہَا
فَبِئْسَ مَثْوَی الْمُتَکَبِّرِیْنَ انتہی ثانیًا یہ کہ ہمنے تسلیم کیا اسجگہہ فا واسطے ترتیب بلا مہلت کی ہے لیکن
معنی ترتیب بلا مہلت کے یہ ہین کہ مدخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت باینمعنی
کہ جسقدر قرب معطوف کا معطوف علیہ سے ممکن ہو اسقدر سے متاخر ہو جیسے کہ تزوّج فولد لہ کہ اسصورت مین اگرچہ
فاصلہ قریب الحساب کا ہے لیکن عرف مین قرب زیادہ اس سے ممکن نہین پس یہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہے
کما قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت وہو ای التعقیب فی کل شیئٍ بحسبہ کتزوّج فولد لہ فیصح اعتبار التعقیب
وان کان المدۃ بینہما قریبًا من السنۃ عرفًا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفًا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیًا
عرفًا انتہی پس مثال متنازع فیہ مین ہم کہتے ہین کہ تعقیب نماز عصر کی ظہر سے باینطور ممکن نہین کہ عصر کو وقت
ظہر مین پڑہ لین اگر ہے تو اسطرح ہے کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر پڑہین پس تعقیب مع
الوصل جو اسجگہہ ممکن تہے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثًا یہ کہ کلمہ فالعصر کا ممکن
ہے کہ معطوف ہوا اوپر فصلی کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نہ نیچے فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد
واو کے لفظ صلے کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلے لنا الظہر وصلے العصر اور جب کلمہ والعصر
معطوف ہوا اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر
کلمہ صلی ہم کہتے ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فاء عاطفہ نہین ہے واو ہے اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین
پس ممکن ہے کہ بعد وضو کے نماز ظہر بلا مہلت پڑہی اور اوسکے بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور

تغلیبا دونو نمازونکو بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ پس مقتضائ
فا کے معنی یہ ہوئی کہ رسول اللہ صلعم نکلے بیچ ہاجرہ کے اور وضو کیا بیچ ہاجرہ کے اور نماز ظہر
اور عصر پڑہی بیچ ہاجرہ کے انتہی ماُمُل یہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم اسبات کے کہ فا واسطے تعقیب بلا مہلت
کے ہی مقتضا اوسکا یہ ہوگا کہ خروج اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایک دوسرے کے
بلا مہلت ہون اور یہ نہین کہ یہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہون سلئے کہ ممکن ہی کہ خروج ہاجرہ مین ہو
اور بعد اوسکے ہاجرہ تمام ہوجاے اور متصل اوسکی نماز ظہر ہاجرہ مین اور عصر بعد اوسکی ادا کی جاے پہر ہمنے
تسلیم کیا اسبات کو کہ یہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہوے لیکن با اینہمہ پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین
لازم نہین آتا اسلئے کہ ہاجرہ کہتے ہین زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس الہاجرۃ
نصف النہار عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہوسکتا ہی کہ رسول اللہ صلعم تہوڑا سا وقت
ظہر باقی رہی طرف بطحا کی نکلے ہون اور متصل اوسکی وضو کر کے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر اپنے وقت مین
ادا فرمائی ہو اب مقتضای فا جو تعقیب مع الوصل تہا بہی باقی رہا اور پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر
مین ثابت نہوا اور یہ کہنا کہ اس محل مین احتمال پڑہنے نماز عصر کا اپنے وقت مین اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا
ہاجرہ مین خلاف ظاہر ہی باطل ہوا اسلئے کہ اولا تو استعمال فا ترتیب فی الوجود مین منحصر نہین اور ثانیًا
علی التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنے وقت مین ادا ہوئی پہر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پہر
ہمنے اسکو بہی تسلیم کیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر ہین لیکن ممکن ہی کہ کہا جاوی کہ بجہت احادیث مذکورہ اور
باقی ادلہ قطعیہ کے جسکا ذکر آجائیگا مقتضای فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہ کہ روایت محدثین
کی بالمعنی ہی جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی مین
استدلال ساتھ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہین کما یجیئ من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہین چنانچہ ذکر اسکا آئیگا انتہی دعوی صرف
ہی جسجگہہ مؤلف اُس سے تعرض کریگا وہان بطلان اس دعوی کا کہل جائیگا اور وہ جو حدیث ابوداود کی
نقل کی ہی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کے جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو
مؤخر کر کے عصر کے ساتھہ جمع فرماتے تہے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتی تہی ظہر تک
اور دونوکو اکٹھا پڑہتے تہے الخ اور اسمین روایت کی عدالت بیان کی ہی مفید اوسکو نہین اسلئے کہ ایک

جماعۃ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفا نے اس حدیث کو قتیبہ
کے نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کے فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت
نہیں اور اسی سبب سے اپنی سنن میں بعد روایت اس حدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کے کر دیا ہے
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل میں موجب ہے شذوذ اس حدیث کا کما ستنبیہ عنقریب انشاء اللہ تعالی
قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح المؤطا روی ابو داود والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا
ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل
بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ بہ عن اللیث
بل ذکر البخاری ان بعض الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داود لیس فی
تقدیم الوقت حدیث قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اور یہی حاکم نے علوم حدیث میں کہا ہے کہ یہ حدیث
شاذ ہے اسنادا و متنا اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن میں اخذ کیا ہے
اور ہم نے جب ہمیں غور کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھ
میں یہ حدیث لیث سے سنی اور خالد مدائنی شیوخ کی اوپر حدیثیں داخل کر دیا کرتا تھا اور لباب میں نقل
کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تھے کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں قال العلامۃ ابراہیم الحلبی فی شرح
المنیۃ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صریح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد عن یزید بن
ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان فی غزوۃ
تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل بعد
زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی
یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب قال البیہقی ہذا
حدیث محفوظ صحیح کذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ
مع من کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المدائنی قال البخاری

كان خالد يدخل الاحاديث على الشيوخ وقال الحاكم يحدث ليزيد بن ابى حبيب عن ابى الطفيل رواية ولا وجدنا
هذا المتن بهذا السياق عن احد من اصحاب ابى الطفيل ولا عند احد ممن روى عن معاذ بن جبل
وخالد متروك الحديث انتهى وعن ابى داؤد قال ليس فى تقديم الوقت حديث قائم ذكر عنه فى اللباب
انتهى اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جا بجا سند پکڑتا ہے حاشیہ در مختار مین
فرماتے ہین کہ حضرت صدیقہ رضؓ نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد مین قول
کرتا ہے اور خود صحیحین مین موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضؓ نے قسم کہائی اسبات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی دو نماز مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہین فرمائین ونصّہ واما حديث ابى الطفيل الدال
على التقديم فقال الترمذى انه غريب قال الحاكم انه موضوع وقال ابو داؤد ليس فى تقديم الوقت
حديث قائم وقد انكرت عائشة على من يقول بالجمع فى وقت واحد وفى الصحيحين عن ابن مسعود رضؓ
والذى لا اله غيره ما صلّى رسول الله صلعم صلوة قط الا لوقتها الا صلوتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة
وبين المغرب والعشاء بمزدلفة ويكفى فى ذلك النصوص الواردة بتعيين الاوقات من الآيات والاخبار
وتمام ذلك فى المطولات كالزيلعى وشرح المنية وقال سلطان العارفين سيدى محى الدين نفعنا الله به
والذى اذهب انه لا يجوز الجمع فى غير عرفة ومزدلفة لان اوقات الصلوة قد ثبت بلا خلاف
ولا يجوز اخراج صلوة عن وقتها الا بنص غير محتمل اذ لا ينبغى ان يخرج عن امر ثابت بامر محتمل هذا لا يقول
من شم رائحة العلم وكل حديث ورد فى ذلك فمحتمل انه يتكلم فيه مع احتمال انه صحيح لكنه ليس بنص كذا
نقل عنه سيدى عبد الوهاب فى كتابه الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر انتهى وهكذا قال ابن الهمام
پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہ تفرد قتیبہ کا لیث سے بیچ روایت کے موجب
شذوذ حدیث کا نہین ساقط ہے اسلئے کہ اگر یہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سارئیس الناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع نکہتا اور باآنکہ ابو داؤد نے اس حدیث کو
اپنی سنن مین روایت کیا اور خود یہ کہکر کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین اسکا ضعف
کہولدیا اور یہ کہنا کہ ابو داؤد نے یہ نہین کہا قابل التفات کے نہین سلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی
اور ابن الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب مجلی جسکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہین ان سب اکابر کو کاذب ٹہیرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہو اور اگر

یہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سے اعتماد اوٹھہ جائیگا مثلا امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
سے اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی امام شافعی سے بلکہ ہزارون رواۃ ثقات اور عدول اور
ضابطین جو احادیث موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہ کہکر کہ یہ بات امام
ابی حنیفہ اور امام شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرامؓ یا تابعین عظامؒ نے کونسی کتاب مین
لکہی ہی احتمال کذب جاری کیا جاوی اور سکتہ قابل قبول ظاہر اگر دین تو اختراع کرین و لاحجر علیہ عاقل
اور وہ جو شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روایت
احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوی اور راویون کے شاذ نہین یا صحیح ہی
یا حسن کلام صحیح ہی لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل ہین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت
ائمہ جرح و تعدیل کے اوسکے معلل اور ضعیف ہونیکے واسطے ثبوت علت اور ضعف کے کافی ہی کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر وشرحہ للعلامۃ العلوی والعلۃ عبارۃ عن سبب خفی غامض قادح فی صحۃ الحدیث
فالحدیث المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان الظاہر السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ
ظاہرا وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا و
حفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل
من اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد تقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ
علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام
لو قلت للعالم بعلل الحدیث من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من شخص لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت متنازع فیہا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف حقیقیہ یا اور کسی راوی اور مخالفت کسی راوی کی احفظ یا اضبط
بیان نہین کرسکتے اور ہم و ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کرسکتے ہین
لیکن با اینہمہ جب بخاری اور ابو داود اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور
غیر حجت ہونے حدیث کے کافی ہی پھر ہم کہتے ہین کہ اس حدیث مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہی اور مشہور بیان مین
ہی ابو الزبیر کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بَیْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الخ پس یزید بن ابی حبیب اس روایت مین مخالف
ہین ابو الزبیر کے جو وہ نسبت یزید کے احفظ اور اثبت ہین قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر
ہو محمد بن مسلم بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابرًا وابن عمر وابن العاص
وابن الزبیر وابا الطفیل رضی اللہ عنہم واتفقوا علی توثیقہ قال یعلی بن عطاء حدثنی ابو الزبیر وکان
من اکمل الناس عقلاً واحفظہم قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر احفظ لہم الحدیث وقال یحیی بن معین ابو
الزبیر ثقۃ وہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر
اعلم بالحدیث منہ وقال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث وکفی بہ صدقًا ان یحدث عنہ
مالک فان مالکًا لا یحدث الا عن ثقۃ قال ولا اعلم احدا من الثقات تخلف عن ابی الزبیر بل کتبوا عنہ
وروی لہ مسلم فی صحیحہ محتجًا بہ وروی لہ البخاری مقرونا بغیرہ غیر محتج بہ علی انفرادہ ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
فقد اتفقوا فی توثیقہ والاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب جنکے حق مین
صیغہ فعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہین فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر کی کہ جنکی شان مین یعلی
بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغ افعل التفضیل کے مثل احفظ و اثبت اور
اعلم کے فرمائی ہین قطعًا شاذ ہوگی اور یہ مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ مین سے ہے اسلیے
کہ انکی مدح مین لفظ ثقۃ فقیہ کا مذکور ہے اور صاحب تقریب کی یہ اصطلاح ہے کہ صفۃ مکررہ لفظاً
یا معنیً اور صیغہ افعل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر محصل ہے
اسلیے کہ لفظ ثقۃ فقیہ کا جو انکی مدح مین مذکور ہے اسمین تکرار صفت کہان ہے معنی ثقۃ کے مامون اور
موثوق بہ ہین اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہین پس تکرار صفت معنیً نہوئی جسطرح لفظاً نہوئی کما لا یخفی
علی من لہ ادنی مس بالفہم والعلم پھر ہمنے یہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہین حسن ہے لیکن یہ
حدیث معارض ہے ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہے مسلم اور بخاری نے
مَا رَأَیْتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الا لمیقاتہا الخ اور عند التعارض جب
جمع اور نسخ وغیرہ نہوسکے تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہے اوپر غیر شیخین کے کما مر بالخصوص راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہین کہ وہ مجتہد ہین پس وجہ دوسری ترجیح کی ساتھ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام فی
فتح القدیر ولنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر وقتہا

المعتاد فعلہما فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وعلی تقدیر التنزل فی ثبوت المعارض ترجح ابن مسعود بزیادۃ فقہ الراوی وبانہ احوط انتہی اور وہ جو مولف معیار نے کہا کہ زیلعی ائمہ جرح وتعدیل سے نہین ہے جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ زیلعی سے یہ نہین نقل کیا گیا کہ انہون نے اپنی طرف سے جرح کیا البتہ یہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ الجرح والتعدیل سے جرح نقل کیا ہے کما قال مارواہ الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل قال الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد ولیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی اور یہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم سے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہی نقل کی ہی اور یہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا ثابت کیا گیا ہی روایت کی ہی اور جرح اوسپر نہین کیا اور سوا تفرد قتیبہ کے کچھ زبان پہ نہین لایا پہر کسطرح تسلیم کیا جاے کہ یہ قول ہی کہا ہو انتہی تو جواب اسکا گزر چکا اور پہر ہم کہتے ہین کہ حال حدیث ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نے حجت جمع تقدیم گردانا تہا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت نہین پس اگر ابو داؤد نے بہی اوسکو روایت کیا تو کچہ ہمکو مضر نہین سلئے کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہین کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب مین نقل کیا ہی اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نے شرح موطا مین اور عینی نے شرح بخاری مین نقل کیا ہی اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطے صحت کی نہ ضروری ہی اور نہ بتانا اُسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سے ہمکو کافی ہی کما مر اور ہمنے تو تسلیم صحت حدیث کر کے بہی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مولف معیار کی کوئی حجت قابل قبول و اصغا نہین آب دلہ جمع تاخیر کا حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہی اوسمین سے اول روایت مسلم کی ہی اور مضمون اُسکا یہ ہی کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تہے بیچ سفر کے تو جمع کرتے تہے مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کے بعبارات مختلفہ ترمذی اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کیا ہے جواب اسکا اولاً یہ ہی کہ یہ حدیث اور امثال اسکی جیسے حدیث انس رض معارض ہین حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کی جو مروی ہے صحیحین مین جسکا مضمون یہ ہے کہ مین نے کبہی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت معتاد نماز مین

پڑھتے نہیں دیکھا مگر مزدلفہ میں اور یہی معارض ہیں حدیث مرویہ مسلم سے جسکا مفاد یہ ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہیں ہے نوم میں تقصیر تقصیر تو یہ ہے کہ جاگتے میں کسی نماز میں تاخیر کیجاوے
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہوجاوے اور جب احادیث جمع صلوتین مے وقت واحد
بالتاخیر اور یہ دونو حدیثین بظاہر متعارض ہوئیں اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بھی
دونوں میں بلا تعسف نہوسکا تو اب بالضرور وجوہ ترجیح تلاش کیجاوینگے اور بنظر وجوہ ترجیح کے
حدیثین مذکورین کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجاویگی اسلئے کہ حدیثین مذکورین محرم ہیں جمع باخیر
کی بلکہ ایک محرم جمع تقدیم بھی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ للعلوی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلوا اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن
او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا والترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی علی معارضہا وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر
علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجۃ اور ثانیاً یہ ہے کہ شفق دو قسم ہے ایک سرخ
اور ایک سپید اور محقق عند الحنفیہ یہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہے پس وہ
جو حدیث ابن عمر رض میں مذکور ہے کہ انہوں نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب و عشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکے بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہے پس آخر
وقت مغرب میں نماز مغرب اور اول وقت عشا میں نماز عشا پڑھی اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سے ابا نہیں کرتے قال ابن الہمام فی فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان
یصلی الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء کذلک خلافا للشافعی بل بان یؤخر الاول
الی آخر وقتہا ہذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح من
الغد قبل وقتہا بغلس فکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط
فی الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری فیعارض ما فیہما من حدیث انس
رضی اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق وفي لفظ لهما عن ابن عمر كان اذا عجل
السير جمع بين المغرب والعشاء بعد ان يغيب الشفق وترجح حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
بزيادة فقه الراوي وبانه احوط فيقدم عند التعارض ويحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين
البياض الذي اطرافه على ما قدرناه فيكون عين ما قلناه من انه ينزل في اخر الوقت فيصلي في وقته فيه ثم
يستقبل الثانية في اول وقتها انتهى آور ثانيه كه حديث ابن عمر رض مروي ہے بالمعنے كما هو ظاهر من اختلاف
رواية مسلم والترمذي والبخاري اور حديث مروي بالمعنے مين استدلال ساتھہ فا اور ثم اور خصوصيات
الفاظ جس مين راويون کا باہم اختلاف ہے صحيح نہين ہوتا البتہ نفس مضمون حديث کہ وہ جمع بين الصلوتين ہے
اس حديث سے ثابت ہے مگر استدلال ساتھہ قيود اور ظروف وغيرہ کی يہان پر معتبر نہين اسليئے کہ بخاری
کی روايت مين قيد غيبوبت شفق نہين ہے قال الشيخ ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة وقد تختلف
صيغ الحديث لاختلاف الطرق وذلك من جهة نقل الحديث بالمعنے فان جاء حديث ولم تختلف
الثقات في لفظه كان ذلك لفظه صلى الله عليه وسلم ظاهرا وامكن الاستدلال بالتقديم والتاخير والواو
والفاء ونحو ذلك من المعاني الزائدة على اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وهم متقاربون في الفقه
والحفظ والكثرة سقط الظهور فلا يمكن الاستدلال بذلك الا على المعنى الذي جاؤا به جميعا وجمهور الرواة
كانوا يعتنون برؤس المعاني لا بحواشيها وان اختلفت مراتبهم اخذ بقول الاثقة والاكثر والاعرف بالقصة و
ان اشعر قول ثقة بزيادة الضبط مثل قوله قالت وثبت ما قالت قام وقالت افاض على جلده الماء
وما قالت اغتسل اخذ به وان اختلفوا اختلافا فاحشا وهم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصيات
المختلف فيها انتهى علاوہ يہ کہ اسجگہہ روايت بخاری کو جس مين لفظ بعد غيبوبۃ الشفق کا نہين ہے
ترجيح ہوگی اوپر روايت ترمذی ومسلم کے پہر استدلال کيونکر صحيح ہوگا اور جو مولف نے کہا ہے کہ ادنے
عاقل بہی جانتا ہے کہ اگر بعد مغرب کے دو تين کوس مسافت چلين تو شفق غائب ہو جاتی ہے اور وقت عشا
داخل ہو جاتا ہے انتہی بيفائدہ ہے اسليئے کہ اولا تو حديث مذکور مين دو تين کوس مذکور نہين پس اگر دو تين
کوس پر شفق بالفرض غائب بہی ہو تو حديث کو اوس سے کيا علاقہ البتہ حديث مين دو يا تين ميل مذکور
ہين اور دو يا تين ميل کی قدر مسافت شتر سوار يا اسپ سوار تيز رفتار نصف ساعت سے کم مين قطع کرسکتا ہے
کما لا يخفى على اهل التجربة اور غروب سے غيبوبت شفق ابيض تک زيادہ ايک ساعت سے وقت ہوتا ہے

پس نماز مغرب اپنے آخر وقت مین بخوبی ادا ہو سکتی ہے اور وہ جو حدیث انس رض مین صحیح مسلم سے
نقل کیا ہی کَانَ النَّبِیُّ صلے اللہ علیہ وسلم اِذَا اَرَادَ اَنْ یَّجْمَعَ بَیْنَ الصَّلٰوتَیْنِ فِی السَّفَرِ اَخَّرَ الظُّہْرَ
حَتّٰے یَدْخُلَ اَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ یَجْمَعُ بَیْنَہُمَا انتہی اگرچہ جواب اوسکا کلام سابق راقم سے
عاقل پر مخفی نہین لیکن چونکہ اسمین مؤلف نے مسائل نحو کو دخل دیا ہی لہذا فی الجملہ تعرض اوس سے
کیا جاتا ہے پس سُنو کہ بلاشبہہ حتے واسطے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا
اوسیکے انتہا کیواسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھہ قائم اور جس مفعول خاص پر
واقع ہی اوسی خصوصیات کے ساتھہ لیا جائیگا نہ یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سے اوس
فعل کو مجرد کرکے حتے کو واسطے انتہاے اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انس مین جو مذکور
ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نماز ظہر مین تاخیر فرماتے تہے وقت عصر تک پھر جمع کرتے تہے
حتے غایت ہی فعل تاخیر ظہر کے عصر تک اور تاخیر ظہر کے عصر تک دو صورتین متصور ایک تو یہ کہ وقت
عصر تک نماز نہ پڑہی جاے اور بعد دخول وقت عصر کے پڑہی جاے دوسرے یہ کہ نماز ظہر مین ایسی تاخیر کیجائے کہ
منتہا اوس تاخیر کا جو واقع تہی نماز ظہر پر ابتداے وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتداے وقت عصر پر تمام
ہو جاے اور معنی انتہائے مدت کی سمجھہ یا ینطور ہوئی کہ جبتک نماز ظہر پڑہی نتہی تو اوسکی ادا مین تاخیر تہی
اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتداے وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر اداے تمام ہو گئی اور ابتداے وقت
عصر اوسکا منتہا ہو گیا اور ان دونو صورتون مین استعمال الی وارد ہی پہلے معنی کی تو حاجت بیان
کی نہین اور دوسرے معنے کا بیان یہ ہی کہ ترمذی کی روایت مین وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم
نے لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰی اُمَّتِیْ لَاَخَّرْتُ الْعِشَاءَ اِلٰی ثُلُثِ اللَّیْلِ انتہی یعنی اگر میری امت پر مشقت
نہ پڑتی تو مین تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سے فقہا یہ حکم کرتے ہین کہ نماز عشا
ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکے نصف شب تک مباح ہی پس اگر معنی تاخیر کے الے
ثلث اللیل یہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضاے حدیث یہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کے مستحب ہو
وہو خِلَافُ مَا فَہِمَ مِنْہُ الْاَئِمَّۃُ الْفُقَہَاءُ قَالَ فِی الدُّرِّ الْمُخْتَارِ وَتَاخِیْرُ الْعِشَاءِ اِلٰی ثُلُثِ اللَّیْلِ فَاِنْ اَخَّرَہَا اِلٰی مَا زَادَ
عَلَی النِّصْفِ کُرِہَ اَمَّا اِلَیْہِ فَمُبَاحٌ انتہی قَالَ فِیْ شَرْحِ الْمُنْیَۃِ وَرَوَی التِّرْمِذِیُّ عَنْ اَبِیْ ہُرَیْرَۃَ رض قَالَ قَالَ رَسُوْلُ
اللّٰہِ صلے اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰی اُمَّتِیْ لَاَمَرْتُہُمْ اَنْ یُّؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ اِلٰی ثُلُثِ اللَّیْلِ اَوْ نِصْفِہٖ

وقال حسن صحیح یہ تاخیرہا الی مابعدہ ای بعد نصف اللیل الی طلوع الفجر مکروہ انتہی مختصرا اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہی اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد اس سے یہ ہے
کہ مفاد الی کا یہان یہ ہے کہ برابر تمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہ کہ نماز ظہر وقت عصر مین پڑہے
ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ عند فراغہ منہا دخل وقت العصر
کما سیأتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شے الی شے کے یہہ معنی ہوتے ہین کہ شی
اول ابتدای شے ثانی پر تمام ہوگئی اور جب الی اور حتی کے معنی ایک ہوے اور استعمال حتی کا
دونو طور پر ہوا تو حتی بہی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول کے فقط
صحیح نہین اور مولف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہ جو کہا ہے کہ اس حدیث مین
حتی واسطے انتہای اخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطے انتہای اخر کے ہے
مگر وہ اخر جسکا مفعول ظہر پڑہا ہے پس وہ اخر اپنے مفعول کے ساتھ اول وقت عصر پر تمام
ہوجائیگا اور یہ میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی کے
نہین ہوگی پس اس محل مین منصفو نکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مؤلف کا حتی کو بیچ استعمال اول کے
محرف ہی یا تعمیم الی اور حتی کے دونو استعمالو نمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف مین جو سند مین
ذکر کی ہی اس سے فقط یہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطے انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی البتہ
یہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکہو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ
ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس تمام صوم کا ابتدای شب کے
متصل ہوجائیگا اعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھہ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہوچلیگا پہر یہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو شایان
اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو تم تجمع بینہما کے
کیا معنی انتہی بجواب اوسکی ہم کہتے ہین معنی اسکے یہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ
منتہا نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکے نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھہ ظہر کے
صورتا جمع ہوگئی اعنی جمع بین شیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت مین پڑہی تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر مین یہ صادق ہوا ثم یجمع بینہما ساتہ متحقق کرنے صلوۃ عصر کے اول وقت عصر مین اور وہ جو حدیث مسلم نقل کی ہے کَانَ النَّبِیُّ صلی اللہ وسلم اذا عَجَّلَ السَّیْرَ یُؤَخِّرُ الظُّہرَ الی اوّلِ وَقتِ العصر فیجمع بینہما ویُؤخر المغرب حتی یجمع بینہا وبینَ العشاء حین یغیب الشَّفقُ انتہی جواب اسکا واضح ہی جواب حدیث سابق سے اور یہ جو کہا ہی کہ جمع کرنا فقط باعتبار ادای نماز عشا کے غیبوبت شفق مین نہین ہو سکتا اسلئے کہ جمع کرنا مستلزم ہی تعدد اشیا کو انتہی اسکا جواب بہی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہین مسلم ہی اور اسجگہ تعدد متحقق ہے اسلئے کہ جب نماز مغرب آخر وقت مین قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو اہی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہین آیا اور جب نماز عشا اول وقت مین پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کہل گیا جواب اس حدیث مرویہ شیخین کا کان رسول اللہ صلعم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم نزل فجمع بینہما الخ اس محل مین صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہی طرف وقت ظہر اور عصر کے یعنی حدیث مرویہ بخاری مین جسکا یہ مضمون ہی کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب سے تو ظہر کے نماز مین تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اوترکر جمع کرتے درمیان اُن دونو نکی الخ محتمل ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہے کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور حدیث مذکور انس مین بہی یہی احتمال ہی اور جمع بین الوقتین کے معنی یہ ہین کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتہ وقت ادای نماز عصر کے جمع کر دیا باینطور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر مین اور نماز عصر اول وقت عصر مین پڑہے اور مآل اسکا اور رجوع ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہی کما مر بیانہ اسکے جواب مین مؤلف معیار نے کہا کہ اس حدیث بخاری مین دونو وقت پہلی مذکور نہین ہین فقط وقت عصر مذکور ہی پس جو چیز مذکور نہوا سکو مرجع ضمیر کیونکر کہین بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صریح موجود ہے انتہی جواب اسکا یہ ہی کہ لفظ اخر الظہر سے وقت ظہر معنیً سمجہا جاتا ہی اور وقت عصر بلفظہ مذکور ہی پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہین حرف شناسان قواعد نحو پر یہ امر مخفی نہین کہ ضمیر غائب وہ ہی جو موضوع ہو واسطے اُس غائب کی جو پہلے مذکور ہو لفظاً یا معنیً یا حکماً قال الشارح الرضیؒ وتسمیٰ ایضاً التقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبل الضمیر

لفظ متضمن للمفسر بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقوله تعالیٰ اعدلوا هو اقرب للتقوی ای العدل لان الفعل یدل علی المصدر والزمان والثانی ان یدل السیاق الکلام علی المفسر التزاما لا تضمنا کقوله تعالیٰ ولابویه لکل واحد منهما السدس لانه لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث لزم من ذلک السیاق ان یکون ثمہ مورث فجری الضمیر علیه من حیث المعنی انتهی پہر مولف تنویر نے موافق زیلعی اور غیرہا کی یہ بہی کہا کہ حدیث انسؓ جو مروی ہے بخاری اور مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت اونکی یہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتے تہے کہ ممتیز نہین ہوتا تہا حدیث سے اور استدلال ساتہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسے شخص کے صحیح نہین بسبب احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل اسکی یہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرف سے ایسا لفظ کہ وہ حدیث مین سے نہو اور بسبب نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہ توہم کرین کہ یہ لفظ بہی متن حدیث مین داخل ہے قال فی شرح نخبة الفکر وشرحه واما مدرج المتن فهو ان یقع فی المتن کلام لیس منه ای یذکر الراوی صحابیا او غیره فیرویه من بعده متصلا بالحدیث من غیر فصل تمیز به عنه بان یعزوه لقائله صریحا او کنایة فیتوهم من لا یعرف حقیقة الحال انه من الحدیث فتارة یکون فی اوله وتارة فی آخره وهو الاکثر لانه یقع بعطف جملة علی جملة انتهی پہر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال اوس ادراج کے جو وسط حدیث مین ہوتا ہی یہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ دارقطنی نے بروایۃ بسرہ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہین کہ مین نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تہے جس کسی نے چہو لیا ذکر اپنے کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اسحدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اسحدیث کے اپنی طرف سے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہے کہ مدرج المتن وہ ہے کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سے نہین ہے الخ مراد اوسمین کلام سے لفظ مدرج ہے نہ کلام تام ورنہ لفظ انثیین اور رفغین جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین افراد ادراج سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی یعنی وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی سے ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بہی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ جزو کا باسم الکل کر دیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا ساتہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے اور اوسکو فی نفسہ استقلال بہی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

تعلق کا ساتھ کلام سابق کے نہین اور وجہ اکثریت اسکی یہی ہی کہ جب قسیم ساتھ عطف جملہ کی اوپر جملہ کے ہوتی ہی اور جملہ فی نفسہا افادہ معنی جملے مین محتاج کلام سابق کا نہین ہوتا تو فی الجملہ اس جملہ مدرج کو تمیز کلام سابق سے ہوگیا اور حدیث مین التباس کمتر واقع ہوگا پس یہ قسیم کلام رواۃ مین بجہت ظہور ادراج اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوگی بخلاف اوس ادراج کے جو اول مین یا اوسط حدیث مین ہو کہ اوسکو جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہین اور ابن دقیق العید نے اوس ادراج کا جو اول یا وسط مین ہوتا ہی انکار کیا اور کہا کہ وہ جو اول یا وسط مین ہے اوسکو ادراج کہنا ضعیف ہے بخصوص جبکہ وہ لفظ مدرج مقدم ہو اوپر لفظ مروی کی یا معطوف علیہ ٹہری ساتھ واو عاطفہ کی اسلئے کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط مین ہوگا اسکو تمین متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اوس عامل کی جسکو ذکر کیا ہی رسول اللہ صلعم نے پہر کیونکر ادراج ہوسکے گا اسلئے کہ ادراج تو وہی ہی جو ایسے لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر نے اس کلام ابن دقیق العید کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کی لئے جملہ مستقلہ اور آخر ہی مین ہونا ضروری نہین اور اسیپر بنا قائم کی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی علی قول النخبۃ وہو الاکثر ای ما یقع فی الآخر ہو الاکثر الاشہر لانہ یقع بعطف جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیمکن استقلالہ من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ الحدیث بخلاف ما کان بغیر جملۃ قال ابن دقیق العید انما یکون الادراج بلفظ تابع یمکن استقلالہ من اللفظ السابق واستشکل ای ابن دقیق العید علی الاولین فقال و مما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول اللہ صلعم لا سیما ان کان مقدما علی اللفظ المروی و معطوفا علیہ بواو العطف کما لو قال من مس انثییہ و ذکرہ فلیتوضأ بتقدیم لفظ انثییہ علی الذکر فہہنا یضعف الادراج لما فیہ من اتصال ہذا اللفظ بالعامل الذی ہو من لفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علی ما فی الاول و الآخر او الوسط بالادراج واقام الدلیل المؤثر غلبۃ الظن انتہی اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ حتے یدخل اور الی وقت العصر جار مجرور ہین اور متعلق ہین یجمع کے اور حین یغیب الشفق ظرف ہی یجمع کا اور ہدایت النحو پڑہنے والا بھی جانتا ہی کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بہر استقلال نہین ہوتا اور سوا اپنی متعلقات کے کچہ معنی مستقل نہین رکہتی اور حال یہ ہی کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہی جسکو فی الجملہ استقلال ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام کا حاصل ہے اسلئے کہ ناظرین منصفین عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی سے جو ہمنے نقل کردی مخفی نہ رہیگا کہ اوس سے ہرگز یہ امر مفہوم نہین ہوتا کہ مدرج وہی ہی جس کو

فی الجملہ استقلال ہو البتہ یہ قول ابن دقیق العید کا ہے جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کر دی اور وہ جو مولف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
نقل کی اور اپنی غرض فاسد اوس سے نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر
کی ہے کہ وہ غرض صاحب کتاب سے سراسر مخالف ہے اعنی غرض صاحب کتاب کی تو یہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہے اور وہ جو آخر مین ہوتا ہے وہ اکثر ہے اسوسطے کہ وہ اخیر والا
ادراج واقع ہے ساتہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بالغیر فی الجملہ
استقلال کے ہوتا ہی نہین کما زعم المؤلف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف
کہا ہے اور آخر والی دراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بھی اس صورت
مین کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکریں اور ضعیف کہین نہ اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین
پہر لفظ مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مؤلف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کی کہا ہے اقول
مثالہ ما روی الخ اور اوس سے یہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج
پر بھی ہے اسیواسطے ہم اقول کہکر علیحدہ مثلہ علوی سے ذکر کرتے ہین اسکا حال یہ ہے کہ یہ مثال مذکور مؤلف
بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہے اور اوسنے مثال تارۃً فی آخرہ ذکر کی ہے اور یہ جو کہا ہے کہ حتے
یدخل اور الی وقت العصر متعلق ہے یجمع کے یہ امر بھی صحیح نہین اسلیئے کہ حدیث انس رض مین تو لفظ
یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہ ہے اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی آخر کے چنانچہ مؤلف معیار بھی پہلے
اسکو بیان کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتہ یجمع کے نہین ہو سکتی غایت شی کے متعلق
ہوتی ہے اپنی مغیا سے علاوہ یہ کہ جب لفظ یجمع کا حدیث مین موجود نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتہ اوسکے ماننا
شان عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتے یدخل کا سمجہ لو پس ممکن ہے کہ روایت
انس مین لفظ الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سے نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق
فہم اپنی کے زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکیگی اور یہ جو کہا
ہے کہ زہری کی یہ عادت نتہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھے تو جواب یہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

اور نہ ادراج لفظ مذکور کو مسقط عدالت کہا لیکن جب لفظ الی وقت العصر وغیرہ روایت زہری مین پایا گیا
اور جا رمجرور یا اور الفاظ غیر جملے کا بڑہا دینا بھی قسم ادراج سے ٹھہرا اور عادت زہری اور اجلی تہی پس الفاظ مذکورہ
سے باعث احتمال مدرج ہونیکی برہان اوپر جمع صلوتین کے قائم نہو سکے گی اگرچہ زہری کی عدالتین
اس ادراج سے قدح نہوا اور حدیث صحیح ہوا ور باقی جوابات اسحدیث کے کلام سابق ہمارے میں نظیر فلا
تعبد یا آور وہ جو مؤلف معیار نے بعض دلائل جمع صوری کو اعذار قرار دیکر اوسکے جوابات دئے ہین اگرچہ
ردا انکا جیسا کلام سابق سے اوپر فہیم منصف کے مخفی نہین ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے انہین
بعض اجالت کی ہے لہذا ہمکو بھی سوا مذکور سابق کے فی الجملہ تفصیل چاہیئے اب سنو کہ صاحب تنویر نے
یہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسماعیل بن مسعود عن خالد عن شعبة
عن سلیمان عن عمارة بن عمیر عن عبد الرحمان بن یزید عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
یصلی الصلوۃ لوقتها الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکے اور بہی بعض احادیث بروایت طحاوی
نقل کر کے انسے یہ امر مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کی یہ تہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر
فرما کر آخر وقت مین اور دوسری کو تقدیم فرما کر اول وقت مین ادا فرماتے تہے پس یہ جمع فعلا ہی نہ وقتا اور
اس تقدیر پر سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہو گئی اور تعارض جاتا رہا اور نہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض
جو مروی ہی نسائی کے معارض ہوگی احادیث جمع کی انتہی خلاصتہ کلامہ اسکے جواب مین جو مؤلف معیار
نے کہا کہ حدیث نسائی کی نامقبول اور متروک ہی کیونکہ اسحدیث کے دو راوی مجروح ہین ایک سلیمان
ابن الارقم کہ اوسکی توثیق اور تعدیل کسی نے نہین کی بلکہ ضعیف کہا اوسکو اور ایک خالد بن مخلد
کہ یہ شخص رافضی تہا اور صاحب احادیث افراد کا کہا تقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف
انتہی اور یہی کہا خالد بن مخلد القطوانی ابو الہیثم البجلی مولاہم الکوفی صدوق متشیع ولہ افراد انتہی
پس جواب اسکا یہ ہی کہ نسائی نے جسطرح سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہی اسیطرح سلیمان بن
الاشعث اور سلیمان بن باہیہ الملکی و سلیمان بن داؤد حماد المہری اور سلیمان بن داؤد الخولانی ابو داؤد الدمشقی
اور سلیمان بن داؤد العتکی او سلیمان بن سحیم و سلیمان بن مسلم و سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر الکندی او
سلیمان بن عبد اللہ بن محمد اور سلیمان بن عبید اللہ بن عمر او رسوا انکے اور بہت سے مسمے بسلیمان سے روایت کی ہی
اکثر ان صلحیون مین سے ثقات اور عدول ہین کما یظہر من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار کی انبوہ غم مین ان سلیمان کو جو

روات حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور اسپر کوئی
قرینہ اور بیان نہین ہے کہ یہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن خلی اور خالد بن ہیرۃ الطفاوی اور خالد بن زید بن صالح بہی شیوخ نسائی سے ہین
بوسائط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پہر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد
بن مخلد ٹھہراکر اونکا ضعف ثابت کیا محتمل ہے کہ یہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف اور ثانیاً یہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکے نقل کی ہے حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہ جرح غیر مفسر ہے اور مولف جا بجا تسلیم کر چکا
ہے اور بہی فی الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث بن ارقم کو تعدیل
ہے ابن ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المولف پس یہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی ہین غیر مقبول ہے اور ثانیاً یہ
کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اوس محدث سے اوس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہ کیونکر صادق آیا کہ انہونکی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح خالد
بن مخلد کہ یہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقاً
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سیٔ الحفظ
او صدوق یہم او لہ اوہام او یخطی او تغیر بآخرہ ویلتحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ ویقبل من لم یکن داعیا الی بدعتہ
لان رغبتہ فی اتباع الناس ہواہ تزیین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی ما یقتضیہ
مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثر من العلماء انتہی
پہر ہمنے یہ بہی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جسوقت مؤید اسحدیث
کے روایت شیخین اور ابی داؤد کی ہوئی تو پہر ضعف اسکا اور غیر محتج بہ ہونا جو فی نفسہ تہا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین اور ابی داؤد مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ذکر جمع
عرفات کا بجہت شہرت اسکی کے چہوڑ دیا ہے اور اگر یہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

بھی بحیثیت شہرت کے نہیں کیا پس حدیث مذکور میں سے جمع سفر بھی مستثنےٰ ہو گی تو ہم کہیں گے کہ جمع صلوتین
سفر میں بمعنی مذکور تمہاری ہرگز مشہور بین الصحابہ تھا بلکہ خلاف اسکا مشہور ہے حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرؓ
اسکا اشد انکار کرتے ہیں بعد روایت چند صحابہ کا احادیث جمع سفر کو باآنکہ وہ محمول ہو سکتی ہیں اوپر
جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہیں ہوتا ورنہ عائشہ رض صدیقہ اور عمر رض وغیرہما من الصحابہ اسکا
انکار نکرتے بخلاف جمع عرفات کی کہ اسکا انکار کسی نے اعیان صحابہ میں سے نہیں کیا اور اگر کہو کہ حدیث
خالد بن مخلد اور سلیمان بن الارقم متروک نہیں لیکن بیچ مقابلہ روایات جمع سفر کی قابل قبول نہیں ہیں اسواسطے
کہ احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہیں مرجح ہیں اوپر غیر کے تو ہم کہیں گے کہ ترجیح احادیث
جمع سفر کو تو جب بجا تھی کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر میں تعارض ہوتا اور جب ہمنے احادیث جمع
سفر کو اوپر جمع صوری کی محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل واضحہ اوسکی ذکر کر دئی تو اب معارضہ کہاں
باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع کیجئیے پھر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہ گزاری کہ عبد اللہ
بن مسعود رضؓ نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے پھر انہیں سے نقل کیا کہ وہ فرماتے
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ و عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتاد میں نہیں پڑھی پھر فعل
عبد اللہ بن مسعود کا نقل کیا عبد الرحمن بن یزید سے کہ انہوں نے کہا کہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کے ساتھ
حج میں تھا پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اور پہلے قول عبد اللہ بن مسعودؓ سے یہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع میں صوری ہے
نہ حقیقی اسکے جواب میں مؤلف معیار نے کہا کہ فعل ابن مسعودؓ کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سے بروایت بخاری و مسلم وغیرہما ہوئی پس حاجت
مفسر ٹھہرانے فعل ابن مسعودؓ کی کیا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی اب تک جمع
حقیقی ثابت نہیں ہوئی کما مر البتہ مؤلف نے اپنے زعم میں ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ غور کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفی نرہیگی پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہری جمع صوری کی تو فعل ابن مسعودؓ کا قطعا مفسر رہیگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصا اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی پڑیگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دونوں کی
ہوئی تو مؤلف معیار کے ہاتھ میں کونسی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کی

اور جمع صوری کے یہ ہے کہ روایت ہے عبد اللہ بن عباس سے کہ اونہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری و فی مسلم عنہ صلی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر
وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب و
العشاء بالمدینۃ للترخص من غیر خوف ولا علۃ و فی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت
مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر
واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو
پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہ ہے اور اگرچہ یہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین
لیکن حالت سفر مین بھی کیفیت جمع یہی تھی اسلئے کہ کسی روایت سے تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی
ہکام البتہ جمع مطلقًا ثابت ہے پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہ بات معلوم ہوئی
کہ جمع مطلق حالت سفر کی بھی محمول اسی جمع صوری پر اور درصورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر
جمع صوری کے سب احادیث مین بھی رفع تعارض ہوتا ہے اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سے
بھی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پھر یہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ یہ احادیث جمع مقیم کے ہین اسپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہے اور یہ قیاس
مقابلہ النصوص ہے اسلئے کہ روایت شیخین وغیرہما سے جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہے الخ ساقط ہے اسواسطے کہ
قیاس نہین ہے بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہے اور جمع صوری کو جمعًا بین الادلہ اور مخالفت نصوص
کے بھی سمین نہین اسلئے کہ کسی نص سے صراحۃً مؤلف نے جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنے زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار
دی ہین سبکا حال مفصل ہم لکھ چکے اگر غائر منصف بنظر دقیق دیکھیگا تو واضح ہو جائیگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جھگڑا احادیث
جمع مقیم کا نووی وغیرہ سے نقل کیا ہے اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اسکی رد و قبول مین ہم بحث
نہین کرتے چوتھی دلیل مؤلف تنویر کی جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہے وہ ہے کہ حدیث انس رض مین کلمہ الی کو بمعنے انتہا
صلوۃ الظہر کی قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شغف کیا ہے پس جواب اوسکا بھی ہر محل پر تفصیل دیا
اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہ ہے کہ عبد اللہ بن واقد اور نافع سے ابو داؤد نے روایت کی کہ
موذن عبد اللہ بن عمر رض نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب غروب

شفق کا قریب ہو اسواری سے اوترے پس مغرب کی نماز پڑہی پہر منتظر رہے یہانتک کہ شفق غائب
ہوگئی پہر نماز عشا پڑہی پہر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو وہ اسیطور پر
عمل فرماتے تھے اور یہی حدیث ابو داؤد نے ابن جابر وغیرہ سے بھی روایت کی ہے اور
وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے
اسلئے کہ مخالف ہے صحاح کے اور خود ضعیف ہے اسلئے کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہے کہ نسبت
کیا گیا ہے طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہے اور حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تہا
انتہی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہرگز مخالف روایات صحاح نہین ہے تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مؤلف
کے مخالف ہے اور زعم مؤلف عبارت صحاح سے نہین اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور محامل
صریحہ صحیحہ اوسکے پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار و تذکیر ما مضی پہر لکہا جاتا ہے کہ روایت
مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کی ہے اسمین جمع
بین المغرب والعشا کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے پس روایت مذکورہ
ابی داؤد مخالف اوسکی نہوئی اور روایت ابی داؤد و ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اوسمین یہ لفظ
ہے واذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل
العشاء فصلاہا مع المغرب اسمین کچہ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر
نہین ہے پس ممکن ہے کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو باینطور فرماتے ہون کہ جب غروب
شفق قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکے جب شفق غائب ہوتی ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہون پس یہ حدیث مذکور ابی داؤد مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف ہی ہون دونو روایتون کے تو مخالفت ابی داؤد کی اپنی روایت سے اور مخالفت نہین
کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کردیتی اسلئے کہ ابو داؤد ترمذی سے مرتبہ مین کم نہین ہے
کما لا یخفی اور یہ روایت مسلم کی نافع سے ان ابن عمر کان اذا جد به السیر جمع بین المغرب
والعشاء بعد ان یغیب الشفق الخ اسکے معنی یہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہو تو بعد
غیبوبت شفق کے تہا پس اس سے یہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کے پڑہا ہو
بلکہ جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ہو اور متصل اوسکے یا بفاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑھی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ نماز مغرب
پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہوئی اور یہ روایت
ترمذی ابن عمرؓ سے انہ استغیث علی بعض اہلہ فجدبہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق ثم نزل
فجمع بینہما بانکہ مخالفت اسکی ابو داؤد کو مضر نہین بھی مخالف روایت مذکورہ نہین اسلیئے کہ شفق
دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد مین ہے کہ نماز مغرب
قبل غروب شفق کے پڑھے ممکن ہے کہ مراد اوس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت ترمذی
مین واقع ہوا کہ ابن عمرؓ نے نماز مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئی پھر اترے الخ
پس مراد اوس سے شفق سرخ ہے اور نزدیک امام ابی حنیفہؒ کے روایت مختار مین شفق سرخ کے بعد
وقت نماز مغرب باقی رہتا ہے غیبوبت شفق سپید تک تو پڑھنا نماز مغرب کا وقت عشا مین لازم
نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف و تعسف قال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ الشفق یقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن عبداللہ
سے مروی ہے جس مین یہ ہے قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار امیلین او ثلثۃ ثم نزل فصلے الخ بھی
منافی نہین اسلیئے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشا تک دو تین میل سے زیادہ
جا سکتا ہے اور وہ روایت بخاری جو اسلم سے نقل کی ہے جس مین یہ ہے فاسرع السیر حتے
اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلے المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا جواب وہی ہے جو
روایت ابی داؤد و ترمذی مین گذر چکا اور وہ روایت نسائی جو اسمعیل بن عبدالرحمن سے نقل
کی جس مین یہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتے ذہب بیاض الافق
وفحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہ ہے کہ اولا تو اسکی مخالفت ابو داؤد کے روایت کو مضر
نہین اور ثانیا یہ کہ مراد فحمۃ العشاء سے سیاہی اول لیل ہے کہ جسکے جاتے رہنے سے وقت
مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہین اور مراد بیاض افق سے وہی فحمۃ العشا ہے اور اول لیل مین
مشاہد اور محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب مین ہوتی ہے سو اوس سپیدی کے جو
بعد شفق سرخ کے ہوتی ہے اور اوسکے زائل ہونے سے وقت عشا داخل ہوجاتا ہے قال فے
مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ واول سوادہ یقال للظلمۃ بین صلوتے العشاء فحمۃ انتہے

وہکذا فی القاموس اور اسیطرح باقی روایات مذکورہ مین تطبیق واضح ہے حاجت تطویل نہین
اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ بلا شبہہ بقول صاحب تقریب
انکو نسبت طرف تشیع کے کیا ہی لیکن نسبت تشیع سے حدیث اونکی ضعیف اور متروک نہین ہوتی
اسلئے کہ تشیع بدعت مفسقہ ہے اور بدعت مفسقہ سے جب روایت متروک ہوتی ہے کہ داعیہ
طرف بدعت کے یا مقویہ ہو اوسکی اور حدیث مذکور اس قسم سے نہین قال فی شرح نخبۃ الفکر ثم البدعۃ
اما ان یکون بمکفر او بمفسق فالاول لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل من لم یکن داعیۃ فی الاصح
الا ان یروی ما یقوی بدعتہ فیرد علی المختار وبہ صرح الجوزجانی والنسائی انتہی اور یہی جواب
ہوسکتا ہے باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اوپر روات احادیث کے کئے ہین اور
اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہ روایتین متروک نہین لیکن مقابلہ روایات صحیحہ صحاح مین نہین ہوسکتین
اسلئے کہ وہ روایات مذکورہ ان نقصون سے بری ہین تو جواب یہ ہے کہ یہ امر جب
قائل کو نافع تہا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتون مین مخالفت صریحہ ہوتی اور بلا تعسف
تطبیق نہ ہوسکتی اور جب ہمنے وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کردئے تو مخالفت کہان رہی
کہ اوسکے سبب سے ترجیح روایات صحاح کیجاوے اور وہ جو چوتھی روایت نسائی مین مولف معیار
نے کہا کہ وہ شاذ ہے اسلئے کہ اسمین یہ ہے کہ ابن عمر نے اوس روایت مین مغرب عشا کو
مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑہا حالانکہ یہ امر مخالف ہے صحاح کے جواب اسکا ہو چکا
کہ یہ امر اصلا مخالف صحاح نہین کما مر پس دعوے شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہے اور وہ جو
پہلے مؤلف معیار نے کہا تہا روایت ابی داؤد عن جابر وقولہ رواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع
تعلیقا والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہے اسلئے کہ حجیت تعلیق کی مطلقا ممنوع
نہین ہے بلکہ حدیث معلق جسوقت دوسرے طریق سے مسند مروی ہو تو لائق حجیت
ہوتی ہے اور اوسکی حجیت مین کسیکو کلام نہین ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقد یحکم بصحتہ
ان عرف بان یجیئ مسمی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین مذکور اسیطور پر ہین
کہ ابو داؤد نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے وعبارتہ حدثنا ابو داؤد حدثنا محمد بن عبید
المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع وعبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر قال الصلوٰة قال سر حتی اذا کان قبل غیبوبة الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتے
غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان اذا عجل به امر
صنع مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلة مسیرة ثلاث قال ابوداؤد ورواه ابن
جعفر عن نافع نحو ہذا باسنادہ حدثنا ابوداؤد حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی بن جابر
ہذا المعنی قال ابوداؤد ورواه عبدالله بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل فجمع
بینہما انتہی اب محل غور یہی کہ پہلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابوداؤد کہتے ہین کہ ابن جابر
نے نافع سے ساتھ اسناد اپنی کے روایت کی پہر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کردی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہوئی اسلئے کہ تعلیق عبارت
ہے اسقاط راوی کا اول سند سے ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمة المشکوٰة وغیرہ والسقوط اما
ان یکون من اول السند ویسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہی اور علی التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور
ہوئی ساتھ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لائق حجیت ہوئی اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ روایت
مذکورہ مخالف روایت شیخین کے نہین اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سے نقل کی ہی ہمکو کچہ مضر نہین اسلئے کہ تقدیم و ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہے کما مر اولاً اور یہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑے وہ منکر ہوتی ہی مسلم لکن ہمین مضر نہین اسلئے کہ اولاً حدیث مذکور ضعیف نہین
کما مر اور ثانیاً یہ کہ مقابلہ بین الحدیثین درصورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا
اور جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پہنچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف
معیار سے اٹہہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کرکے اوسکا ضعف
ثابت کیا ہی ہمکو اوسکی جواب سے علاقہ نہین اسلئے کہ ہماری مستندات سے وہ نہین ہے اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چھٹی دلیل صاحب تنویر کی یہ ہی کہ امام محمد نے اپنی موطا مین نقل کیا ہے بسند اپنی کے
کہ عمر رض نے نامہ لکہا اطراف بلاد مومنین مین کہ اونہین منع کیا تہا جمع بین الصلوتین سے اور یہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز ونکا ایک وقت صلوٰة مین کبیرہ ہی کبائر مین سے اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

محمول ہے جمع صوری پر اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ منع کرنا عمر رض کا جمع بین
الصلوتین سے حالت اقامت مین تہا نہ سفر مین انتہی ساقط ہو اسلئے کہ نہی جمع صلوتین سے فی وقت
واحد علی الاطلاق وارد ہے اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر مقبول و مسموع
ہوا اور اگر کہے کہ باحادیث مذکورہ جمع سفر کی نہی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جائیگا کہ
محامل صحیحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکھنے اوسکے سے خوب واضح
ہوگا کہ کسیکو اونمین سے حتما اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہے پس قرینہ صارفہ نہی مطلق کا
طرف مقید کی نہین ہو سکتی آور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کی تہی اگر اوسمین ذکر سفر ہو
اور تائید مذکور بالفرض صحیح نہو تو نہو اوسکے اوٹہنے سے مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا آور وہ جو حدیث
ابی داؤد سوا مذکورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہی اور بصراحت تمام جمع صوری کی
دال ہی مسلم ہے اور مؤید ہی ہمارے مدعا کی آور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکے جواب مین کہا ہے
کہ یہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اوسکا
یہ ہی کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہی البتہ مؤلف معیار نے اپنے زعم فاسد سے
اوسکو مرسل ٹھہرایا ہے دیکھو الفاظ حدیث مذکور کے نسخ قدیمہ قلمی سے اور بہی نسخ جدیدہ مطبوعہ سے
ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبة وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابو اسامة
قال ابن المثنی قال اخبرنے عبد اللہ بن محمد بن عمر بن علی ابیطالب عن ابیہ عن جدہ ان علیا کان
اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائہ فیتعشی ثم یصلی
العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیئے کہ یہ
روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہے اور وہ دونو روایت کرتے ہین ابو اسامہ سے
باینطور کہ اسامہ کہتے ہین کہ مجکو خبر دی عبد اللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنے باپ محمد سے
کہ اونہون نے روایت کی اپنے باپ عمر بن علی ابی طالب سے اور یہ عمر دادا ہوئے عبد اللہ بن محمد کے سمین ملاقات
محمد بن عمر کی علی رض سے کب مبحوث عنہ ہو اور محمد بن عمر علی رض سے کب روایت کرتے ہین کہ انکی ملاقات
علی رض سے واسطے اتصال سند کے درکار ہو وہ تو اپنے باپ عمر سے روایت کرتے ہین اور اونکے
باپ عمر احوال اپنے باپ علی کا جو دیکہا ہی نقل کرتے ہین پس اسناد حدیث متصل ہو اور زعم ارسال جسکو مؤلف

معیار نے جواب قرار دیا ہے باطل ہوا اور حدیث قوی مسند مقبول مولف معیار سے تائید ہماری مدعا کی بخوبی ظاہر ہے شاید مؤلف معیار نے یہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہے طرف عبد اللہ کے اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہے طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا ہوئے علی ہین پس موافق اس زعم کے واسطے اتصال سند کے ملاقات محمد بن عمر کی علی رض سے درکار ہے اور بدون ملاقات حدیث مرسل ہوگی اور یہ زعم باطل ہے اولا اسلئے کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہے اسواسطے کہ ضمیر ابیہ کی تو راجع ہوئی طرف عبد اللہ کے اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کے اور ثانیا اسلئے کہ ارجاع ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہے جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہوگا تو عدول ظاہر متبادر سے صحیح نہین قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ جدہ یحتمل ان یکون الضمیر راجعا الی عمرو فیکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو وهو محمد بن عبد اللہ بن عمرو تابعی و ان یکون راجعا الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو راجع کیا ہے طرف راوی کے نہ باپ اوسکے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روی الترمذی و ابو داؤد عن عدی بن ثابت عن ابیہ جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائها قال یحیی ابن معین جد عدی اسمه دینار ہکذا فی المشکوۃ و فی شرح نخبۃ الفکر و منه من روی عن ابیه عن جده و جمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی عن ابیه عن جده عن النبی صلعم کبهز بن حکیم عن ابیه عن جده عن النبی صلعم فحکیم هو ابن معاویۃ بن حیدۃ القشیری فالصحابی هو معاویۃ و هو جد بهز انتهی اور قطع نظر از ین ہم کہتے ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث ابی داؤد محتمل ہین اس معنی کے بھی جسمین سند حدیث متصل ہوسکتی ہے پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا بنا بر احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ روایت طحاوی کی عائشہ رض قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظهر و یقدم العصر و یؤخر المغرب و یقدم العشاء الخ ایک راوی اسکا مغیرۃ بن زیاد موصلی ہے کہ وہ مجروح ہے اور وہمی تہا انتہی اسکا جواب ہماری کلام سابق سے بہت اضح ہے کہ علی تقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اس حدیث کی مغیرۃ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا کہ یہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ مین سے ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

نہین ہی خصوصاً جسوقت مؤید اوسکی اور احادیث رواۃ غیر مجروحین کے جنکا ذکر بتفصیل ہوچکا موجود ہون اب مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کئی تہی تمام ہوچکی اور جواب ہر ایک کا تفصیل معرض بیان مین آچکا اور ثابت ہوگئی یہ بات کہ تعصب ور دعاوی مؤلف معیار سی مدعا اسکا نہ برآیا پہر یہ جو کہا ہی کہ یہ جمع صوری سفر مین جسطرح ازراہ نقل باطل ہی ازراہ عقل بہی باطل ہے اسلئے کہ یہ جمع صلوتین رخصت ہی بحق مسافرین کے کہ اونکو اپنی اپنی وقت مین نماز پڑہنا شاق ہوگی اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دیدی پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر مین جمع صوری ہی تو یہ جمع رخصت نرہی بلکہ اور مصیبت ہوگئی اسواسطے کہ آخر جزو اول نماز کا اور اول جزو دوسری نماز کا پہچاننا خواص سے بہی مشکل ہی چہ جای عوام مصلین انتہی کلام بحاصل ہی اسلئے کہ رخص شرعیہ مین یہ امر شرط نہین ہی کہ جاہل نہ جاننے والا ہی اوسپر عمل بلا تکلف کرسکے شارع نے تعلم علم ضروریات دین خصوصاً ابتدا اور انتہا اوقات صلوۃ کو فرض کیا ہی پس اگر کسی جاہل کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہون تو نہون مدار صحت رخصت کا امکان عمل جہال نہین ہی کہ اس امکان کے جاتے رہنی سی وہ فعل رخصت سے اور رفق جو معنی رخصت مین معتبر ہی جاتا رہی بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اوپر جاننے احکام کے مع شرائط مرتب ہوتا ہی پس اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اوسکی معلوم نہون تو جانب شارع سے رفق مین کمی نہین ہی مکلف اپنے قصور جہلی سی اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہی وضو مین شارع نے خف پہننے والے سی بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہی کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطی آسانی عوام مومنین کے تھی اور ہر عامی احکام مسح خفین کی نہین معلوم ہوتی کہ مجلد ہون یا منعل تخین اور مدت مسح مسافر کی کیا ہی اور مقیم کی کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہی جواز مسح سے اور کسقدر نہین مانع اور خرق دونو خف کا جمع کرکے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہی یا خرق خف واحد کا پس اس رخصت مین تو زیادہ دشواری ہی اور رفق نہین تو جواب یہی ہی کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کردیا پہر اگر کوئی ناواقف ان احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت مین سی معنی رفق جاتے نرہین گے اور ثانیاً اسلئے کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسری نماز کا اول ساتہہ تحری اور تخمین صحیح کے ہر مسلمان معلوم کرسکتا ہی پس ممکن ہی کہ حکم رخصت اوپر تحری اور تخمین کے مرتب ہوے اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ تخمین اوائل اوقات خص خواص کرسکتے ہین اور عوام مسلمین کو رای اور تخمین نہین ہوتی انتہی ہو ظاہر ہی اسلئے کہ

عوام مسلمین کو رائے تخمین و تحری نہوتی تو صد ہا حکم شرع رائے و تخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کرکے ظن غالب پر مبنی کرکے سجدہ سہو آخر صلوۃ مین کرلے کما
رواہ البخاری و مسلم فی حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ
ثم لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کرکے
غالب ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رائے مبتلے بہ کی معتبر ہی پس اگر عوام
مسلمین کے لیئے رائے تخمین نہین تو یہ احکام کیونکر صحیح ہونگے البتہ رائے اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی
اور اخص خواص یعنی مجتہدین کے لئے ہوتی ہی ثالثاً اسلئے کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع
بین الصلوتین واسطے ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ مین منقول
ہوئین کسی سی یہ امر ثابت نہین ہی کہ یہ جمع صلوتین اسلئے ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جای کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس رض مین یہ امر واقع ہی کہ فرمایا اونہون نے کہ یہ جمع بین الصلوتین اسواسطے کیا تا امت کو حرج واقع نہو
اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ جمع رخصت ہی واسطے سب امت کے تو ہم کہین گے کہ یہ قول ابن عباس رض کا
جمع حضر مین تہا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا بعذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مؤلف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر سے
علیحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الآخر کو محال جانتا ہے علاوہ یہ کہ جب حدیث ابن عباس رض
بالاتفاق ماول ہوئی ساتہہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اوسکا واسطے امت کے
مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئے رخصت ہوگئی اور احتمال تضییق تراشیدہ صاحب
محلی کے بقول ابن عباس ساقط ہوگیا اگر کہا جای کہ فعل رسول اللہ صلعم واسطے اقتدای امت کے تہا
پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کے تو جواب یہ ہی کہ جمیع عزائم و رخص جنیر
حضرت رسول اللہ صلعم واسطے عمل و اقتدا امت کے عمل فرماتے تہے اوسمین یہ امر ضروری نہین ہے
کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر بسبب
بیعلمی وغیرہ کے نہوگی تو وہ شخص اقتدا اوس فعل مین نہین کرسکتا رابعاً اسلئے کہ ابن عبد البر وغیرہ
معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجہ کر جمع حقیقی کیطرف گئے باآنکہ احادیث جمع سفر
مین کہین یہ مضمون نہین ہی کہ یہ جمع سب عوام کے لئے رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

ہیں وارد ہی اور اوسمیں یہ امر صراحۃً مذکور ہی کہ یہ جمع بغیر خوف اور مطر کے تہا اور واسطے دفع حرج
کے ہی اسلیے وہاں پر ایک تاویل جمع صوری کے اختیار کی اب محل غور و انصاف ہیکہ ہمیں وہ ضیق جو
جمع سفر میں زعم کرتے تہی کیونکر جاتی رہی خامسًا یہ کہ شافعیہ حدیث جمع حضر میں جو جواب دیتی ہیں وہی جواب
ہم جمع سفر میں دینگے اعنی شافعیہ نے جمع حضر میں جوابدیا کہ یہ جمع محمول ہی عذر و غیرہ پر پس ہم کہتے ہیں کہ
احادیث جمع سفر علی التقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہیں اوپر عذر مرض اور ما فی معناہ کی پس تم ان احادیث
جمع سفر سے مطلقا حکم جواز جمع کیونکر دیتے ہو قال النووی ومنہم من قال ہو محمول علی الجمع بعذر المرض او
نحوہ مما ہو فی معناہ من الاعذار وہذا قول احمد بن حنبل والقاضی حسین من اصحابنا واختارہ الخطابی و
الرویانی والمتولی من اصحابنا وہو المختار فی تاویلہ الخ سادسًا یہ کہ جمع صوری کو رخصت قرار دیا ہی واجب
کسی نے نہیں کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اوس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری نکرے پہر
حرج اور ضیق واسطے عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تہا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزیلعی
والدلیل علی ما قلنا ما رواہ مسلم عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر قیل لہ ما اراد بذلک
قال ان لا تحرج امتہ وعنہ انہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا
والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر ولا یری الشافعی رضی اللہ عنہ الجمع من غیر عذر
فکل جواب لہ عن ہذا الحدیث فہو جوابنا عن کل ما یرویہ فی الجمع وہو غیر صحیح علی ما بیّنا ومن العجب ان ابا
عمر و ابن عبد البر انکر تاویلنا فقال ان الجمع للمسافر رخصۃ ولو کان الجمع علی ما ذکروہ من مراعاۃ آخر الوقت
الاول واول الثانی لکان ذلک ضیقا واکثر حرجًا من اتیان کل واحد منہما فی وقتہا لان وقت کل صلوۃ
اوسع ومراعاتہ امکن من مراعاۃ طرفی الوقتین وقال ایضا ان ذلک لیس بجمع اذا کان یاتی بکل واحد منہما
فی وقتہا ثم لما جاء الی حدیث ابن عباس المخالف لمذہبہ اولہ بما اولناہ وقال الرخصۃ فی التاخیر الی آخر
الوقت فقد اولہ بما انکرہ علی خصمہ فقلنا اذا کان المقیم یترخص بالتاخیر فالمسافر اولی علی ان ہذا الانکار
خرج منہ عن سہو لان ما ذکر من الحرج انما یلزم لو کان تاخیر الاولی الی اخر الوقت وتقدیم الثانیۃ
واجبًا علیہ ونحن لا نقول بہ وانما نقول لہ ان یقدم ویؤخر ان شاء رخصۃ فانتفی الحرج واللہ اعلم
انتہی پہر ایک دلیل مولف تنویر کی اس مدعا پر کہ مراد جمع سے احادیث جمع مسافرین میں جمع صوری ہی یہ ہی کہ

فرمایا اللہ تعالی نے قرآن شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا یعنے ہی نماز
اوپر مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنے اپنے وقتمین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلئے کہ مفروض اسیطرح
پر ہی اور ہی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوۡا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الۡوُسۡطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکے
معنی یہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نمازون پر بایںطور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچہ کہ منقول ہوئی اور سوا اوسکے با آنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی کما م
مفصلاً علی تقدیر تسلیم صحتہ و دلالتہ علی الجمع الحقیقی مخالف ہونگے ان نصوص قطعی قرآن شریف
کی اور احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹہا سکینگے اور اسمضمون کو
تبع الشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت و تفصیل بیان کیا اسکے جواب مین مؤلف معیار نے
ادلہ اور مقدمات مفصلہ سے اعراض کرکے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ
اس آیت مین لفظ الصلوۃ کا جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے استغراق کی ہی اور احادیث
آحاد جو جمع مسافر مین منقول ہین ہرچند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کی ساتھ اخبار آحاد
کی درست ہی پس صلوۃ مسافر جامع کی جو اپنے وقتمین نہ واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقتمین متحقق ہوی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سے اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہمنے تجویز کی ہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ اربعہ
سے بہی ہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولاً یہ ہی کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کرچکا ہی کہ اصل او
راجح لام تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلتین مین یہ امر مفصلاً گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطے استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے مرجح ٹھہراتا ہی اور
ہرگاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطے عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا تخصیص جو
متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نے نقل کی ہی
اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کے لئے وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال و من الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودًا انتہی وقال فی مسلم الثبوت و شرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین
اسلئے کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد سے
تخصیص جاری کی اور جب عموم اوسکا اٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

مذکور کو اس محل مین شغف اور دعوی بہت ہے اور اسی مدعا کو عربی زبان مین بطوالت ذکر کیا ہے
لہذا البطال الدعواہ الباطل اور یہی جواب دیئے جاتے ہین ثانیا یہ کہ عام نزدیک علماء محققین کے
وہ لفظ ہے جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اُس لفظ کا ہو یا مضاف الیہ اُسکے کا
قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمع من المسمیات
باعتبار امر مشترک فیہ سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا اولا و
المصنف لما اشترط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیہ ای فی العام انتہی وقال الآمدی
من الشافعیۃ العام لفظ یستغرق جمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوصول
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی مسلم الثبوت
وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ وزاد
فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم ان حد الشیخ ابن الہمام بان العام ما دل
علی استغراق افراد مفہوم واحد اصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع للفظی کل وجمیع فانہما
لا یستغرقان لما یصلحان لہ من الافراد بل لافراد ما اضیفا الیہ والمراد بالاستغراق اعم من استغراق
الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام مین استغراق افراد کا شرط ہے بر مذہب محققین
حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہے کہ آیہ کریمہ اِنَّ الصلوۃ کانت علی المؤمنین
کتابًا موقوتًا کے معنی یہ ہین کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہے کہ نکالنا اُسکا اپنے اوقات سے
جائز نہین قال الزمخشری فی الکشاف اِنَّ الصَّلٰوۃ کانت علی المؤمنین کتابًا موقوتًا محدودًا
باوقاتہا لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودًا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
ما امکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوۃ کے ہین خواہ فرض
ہون یا واجب سنت ہون یا نفل مستحب و مباح ہون یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت
ہین کہ نکالنا کسی فرد کا وقت معین اُسکی سے جائز نہین اور یہ امر بدیہی البطلان ہے کہ نمازین مسنون اور نوافل
اور مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہوجائین اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائین پس صلوۃ آیہ کریمہ مین

عام کیونکہ کہہ سکیں گے اور رہ وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز بیں سے ذکر کر کے تقریر عموم کی ہے ثبوت عموم کے لئے کافی نہیں اسلئے کہ یہ کورات بعض ہیں افراد صلوۃ کی لفظ انکی لینے سے عموم متحقق نہیں ہو سکتا جب تک استغراق جمیع افراد کا نہو پہر تخصیص اسکی جو مرتب تہی عموم پر کیسے صحیح ہوگی بلکہ حق یہ ہے کہ لام داخلہ اوپر لفظ صلوۃ کے واسطے عہد کے ہے اور اشارہ ہے اُس سے طرف اس صلوۃ مفروضہ کے جسکا پہلی آیات متعددہ میں مثل واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوۃ الآیہ اور واذا قضیتم الصلوۃ فاذکروا اللہ قیاما وقعودا الآیہ کے ہو چکا ہے پس معنی آیہ کریمہ کے یہ ہوے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہے کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اسکے سے جائز نہیں پہر اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین ساتھہ اخبار آحاد کے اُٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور نسخ قرآن ساتھہ اخبار احاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی و محققین اہل مذہب انکے اصلا درست نہیں یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بہی نسخ کتاب صحیح نہیں قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب او السنۃ لا القیاس و لا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب بالسنۃ او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی بفساد الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب الوصول نقل عن الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ نے اپنے امام کا مذہب چہوڑ کر جو نسخ کتاب ساتہہ سنت کی تجویز کرتے ہیں تو سنت متواترہ سے نہ اخبار احاد سے بلکہ اخبار احاد سے تو سنت متواترہ کا بہی نسخ نہیں کر سکتی کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الاحاد انتہی اور نزدیک حنفیہ کے اسواسطے کہ کہا مسلم الثبوت میں واستدل بان لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ للوالدین والاقربین واعترض بانہ من الاحاد فلا یجوز اتفاقا انتہی پہر مؤلف معیار نے جو اس مبحث کو بطوالت تمام زبان عربی میں ذکر کیا ہے اسکا جواب ہم بہی عربی بولی میں دیتے ہیں اسلئے کہ اردو میں جواب دینا واسطے تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلا ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل المحقق فی المغتنم ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم للتحریر وعلیہ مع ابتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

الثبوت بخلاف قطعية الكتاب فلا مساواة اقول قوة قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي
ضعف ثبوته فيجوز فيثبت المساواة انتهى قلت وبالله سبحانه التوفيق ان حديث تخصيص عام الكتاب بالاخبار الاحاد
مبني على كونه عاما ولما حققنا من قبل ان لفظ الصلوة في الآية ليس بعام بل لا يمكن عمومه ثمة فالكلام في جواز
تخصيصه بناء على الفاسد لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه وقلنا تنزلا ان اصل الجواب ههنا منع ظنية دلالة
عام الكتاب مطلقا كما سيجيء لكن صاحب التحرير لما تنزل اجاب بمنع قطعية دلالة الخبر لضعف ثبوته فيقتضي اثره
ونقول توضيحا لان دلالة الدال قطعيتها فرع قطعية الموصوف فما لم يكن الموصوف قطعيا لا يمكن قطعية صفته مثلا
اذا قيل ان جملة زيد قائم يدل قطعا على ثبوت القيام لزيد فلا بد لدلالته القطعية ان تحقق هذه الجملة في الواقع قطعا
واذا وقع الشك في تحققها الواقعي فكيف تدل قطعا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث
كونه خبر الرسول لا من حيث كونه كلاما دالا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يمكن الا بكونه خبرا قطعا
ولما وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثبات الحكم الشرعي وما قال القندهاري ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته انتهى مما لا يضرنا لان القطعية بهذا المعنى احتمالي
مدلولات الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست متحققة بعد فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية
بهذا المعنى موجودة في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية
بالمعنى المذكور الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله
عليه وسلم احكام شرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر
الرسول صلعم فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء لثبوته فالخبر الدال عليه المروي بطريق الاحاد ليس ثابتا
بالفعل قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي افادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه نفعا الا ان كونه
حكما شرعيا واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في
كونه خبر الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا يضرنا ولا ننكره والقطعية
بمعنى ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم يثبت بكلامه هذا قوله اقول بناء هذا الدليل على ظنية
دلالة العام من الكتاب هو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس بينا بنفسه ولا مبينا بالبرهان ولا مختار المحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الاجراء على عمومه بعدم قبول المحل فهو كالمجمل يجب التوقف

ليظهر المراد خلافًا للشافعي في ايجابه للظن حتى انه ينسخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا
يكون لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب تخصيصًا لاقرؤا ما تيسر من القران انتهى مختصرًا وقال الآمدي من الشافعية
في الاحكام يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولًا ثم لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز
عن الخطاء واللازم منتف قال عارض لانه احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى وقال في المسلم موجب
العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به
ما لا يحتمل الخلاف اصلًا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحًا ضعيفًا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالًا ناشئًا عن دليل
وان احتمل احتمالًا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلًا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان
في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلًا وجوز في الثاني تجويزًا عقليًا ويعده اهل المحاورات كلا احتمال
ولا يعتبر في المحاورة اصلًا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالًا يعد في المحاورات
احتمالًا بل ينسب اهلها مبداه الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني
الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم المومن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني
في شرح الهداية قد صح الحديث هكذا المومن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية
وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل الخصوص احتمالًا صحيحًا عرفًا ناشئًا عن دليل
فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهي
اي العموم مدلول له وثابت به قطعًا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما نقل المتوقف
من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلًا بمعونة
القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالبًا يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان من عرف
العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره وفي العرف والمحاورة
ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن
الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلًا والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال كالخاص انتهى
وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة لانه
انما يكون بكلام مستقل انتهى وا ورد في جوابه كلام صاحب التلويح فما رضينا به حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من التلويح وانقل ممن يدعى قطعية العام اولاً من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعاً وهو لازم له عند اطلاقه ومدلول له كالخاص الا بدليل وثانياً انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع انتهى ثم اجاب عن الاول ونسبه الى بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم وسلمنا دلالته على العموم حين اطلاقه كما هو مقتضى اللزوم بينهما لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام مانع وهو شيوع التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما لما سلمنا الدلالة على العموم انتهى فنقص عليك حاله ان الدليل الاول وكذا الثاني لمن يدعى قطعية العام تام لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وشيد اركانه وما ذكر المؤلف في جوابه ونسبه الى بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحاً للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم بما مر آنفاً ونصه واعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على ان احتمال التخصيص قائم في كل عام عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه سابقاً ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلاً وهذا خلاف رأيكم ايضاً انتهى ما اجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي تحكم على ما نفهم من العام ظاهراً بلا توقف وتحكم مثلاً بحميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع الامان اذا خصصناه بلا دليل وقرينة انتهى فكلام لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة كلامنا فيه ان جعل محتملاً للخصوص بقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان شيوع التخصيص كما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا يفيد الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين وليس غرض المستدل ان العام المظنون المحتمل للتخصيص لا يجب العمل به حتى اثبته المجيب جعله جواباً لكلامه قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل ارتفع الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن يجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفاً ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو

غير الموضوع لما ارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان
المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ودعاء ووعيد وخبر وانشاء
واني استحالة فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب
بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبته وقوع التخصيص فتذكر الظانون قالوا في الاستدلال كل عام
يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيجري الاحتمال
في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار
في الخاص ايضا لان الاستعارة شايعة كثيرة في خاص خاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا انه ان ارادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة
وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك يوجب التخصيص لا انه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلا عن الكثرة وان ارادوا وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص مستبعد جدا عن فهم الفطين بادم الاساس
تحقيق المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء
لا نرث ولا نورث فالجواب اولا ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الاحاد وقلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الايات ليست من اخبار الاحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعا بها لا من
اخبار الاحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الاحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم
الذي حصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين لما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص القرآني
بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

قيس حين قالت انها طلقها زوجها البتة فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السكنى و [illegible]

فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة في مقابلة واسكنوهن من حيث سكنتم الاية لما راب في صحته وقال لا نترك

كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وثانيا ان الاخبار المذكورة

لما تلقته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكارها صارت مشاهير و

ان كانت اولا من اخبار الاحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معناها ان الخبر كان في القرن الاول

من اخبار الاحاد ثم بلغ ناقلوه الى حد لا يمكن تواطئهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار

المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له في النقل والقبول فصار العلم

الحاصل به يقينا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث

مشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال [illegible] معترضا على صاحب

المسلم الظاهر انه لم يظهر شهرتها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحة [illegible] الشهرة [illegible] بعد الاجماع [illegible]

[illegible] العمل بعد التخصيص لان الشهرة فيها ظاهرة من عمل جميع الصحابة وقبولهم من غير نكير [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في

[illegible] التخصيص [illegible] فلا يكون التخصيص بل معه وان عرف ان [illegible] مشهورة [illegible]

[illegible] ان الشهرة [illegible] والاجماع [illegible] التخصيص [illegible] معرفة الشهرة بعد الاجماع

[illegible] العمل ممنوع بل لا [illegible] ان الشهرة تحققت

[illegible] بالاجماع [illegible] على تقدم الشهرة على الاجماع من قبولهم

[illegible] الاعلينا ان نقيم عليها البرهان بل

[illegible] يكفي احتمال الشهرة [illegible]

[illegible] ان حديث لا تنكح [illegible] على عمتها ولا على خالتها مخصص نص [illegible] لكم ما وراء

ذلكم بل [illegible] والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة [illegible] تجمعوا بين الاختين فان المراد بها تحريم

الجمع [illegible] مثل عمة المرأة ولا خالتها [illegible] اصل [illegible] ما ذكر هو مؤيد لمضمون

[illegible] في ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء

[illegible] يوصيكم الله في اولادكم ممنوع خصصتها او لا آية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

افان الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل الملتين مبين له ثم جاز تخصيصهما باخبار الآحاد واعيننا

الى [illegible] بما بحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث [illegible] في كلام بعضهم حيث قال قالوا انما

[illegible] او ما عطف [illegible] لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم عن

ابي هريرة [illegible] المحرمات المذكورة سابقاً ومنها الاخت على الاخت

[illegible] جمعه على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصوصا

[illegible] الاختين بالدلالة فاخصصنوا قوله تعالى

[illegible] ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث

[illegible] فيه ان التخصيص حقيقة لا يتحد الموصوف

[illegible] وخصصوا تلك الآية بقوله صلى الله

عليه وسلم [illegible] الاولاد والمخاطبين بهم الامة ورسول الله

صلى الله عليه [illegible] فاذا كانت الوصية عامة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] في بيجزولو

[illegible] واللغو وثبت قطعيته

[illegible] وهم [illegible]

فاذا ثبت [illegible] ما كان مخصصا [illegible]

تكلمتم فقال [illegible] كتاب [illegible] صدقت [illegible]

لا يخف [illegible] عدم قبوله [illegible] احتمال كذبها وهو بعيد [illegible] لان الصحابة [illegible] احتمال قصور ضبط

وهو متعين [illegible] وفيه المعنى ان احتمال قصور الضبط ناشئ من كونه من اخبار الآحاد [illegible]

او بلغ مبلغ التواتر او الشہرۃ لم یحتمل قصور الضبط فما کان من اخبار الآحاد و یحتمل فیہ ان یکون الراوی قاصر
الضبط لم یقبلہ الحنفیۃ ولذا قال من قال ان خبر الواحد العدل یفید الظن کما فی شرح العقائد النسفی
للتفتازانی فالمراد احتمال قصور الضبط آل پاے کونہ خبر الواحد وما استدلال بہ الشافعون بحدیث اذا
روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ [illegible] فلا تقبلہ لکونہ من الموضوعات [illegible] لا یحتاج الیہ
لان الدلیل الواحد القاطع یکفی لثبوت المدعی فکیف اذا قیمت حجج وتظافرت الوجوہ وصحت الحجۃ
پھر یہ جو کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لین کہ ہر عام ظنی نہین ہوتا بلکہ وہ عام جسکی اگر چہ تخصیص ہو چکی ہو
وہ ظنی ہوتا ہے اور اوسکی تخصیص خبر واحد سے درست ہے نہ ہر عام کی تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے اسلئے کہ
یہ عام جسمین گفتگو ہے پہلے اگر چہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پا چکا ہے اور یہ قاعدہ
اجماعی ہے کہ جب ایکدفعہ کوئی عام مخصص ہو جاوے تو بالاتفاق ظنی الدلالۃ ہو جاتا ہے اور تخصیص اسکی خبر
واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ الصلوۃ کا آیہ کریمہ مین عام ہی نہین پس
احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اسکی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہو
تو لفظ خاص ہے اور لام داخلہ اوسپر اسکو واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اوس سے صلوۃ مفروضہ
مذکورہ سابق ہے کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہون تو
بعض افراد مین ہو سکیگا اور نسخ بعض افراد خاص سے ثابت ہے [illegible] خاص کی افراد باقیہ مین ثابت نہین [illegible]
عموماً ہم کہتے ہین کہ احادیث [illegible] تاخر مخصص آیہ مذکورہ نہین ہو سکتی اسلئے کہ تاخیر مخصص [illegible]
اور یہ کہنا مؤلف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص حنفیون کی کوئی برہان نہین ہے سوا اسکے کہ تاخیر
مین تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اسکا پہلی عبارت مین ہو چکا ہے اتنے سمجھنے چاہئے کہ عدم جواز
تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہین منجملہ اوسکے لزوم تجہیل ہے اور کہین پر کلام سابق مؤلف معیار ہین
جواب اسکا نہین گذرا قال فی مسلم الثبوت ومنع الجمہور العلوم لا یجوز تاخیر المخصص خلافا للشافعیۃ لنا ان
العام بلا مخصص یفید ارادۃ الکل لانہ لفظ مستعمل [illegible] فیثبتا ورسم الموضوع لہ فالتا
خیر الی تاخیر المخصص تجہیل للمکلف فانہ یعتقد العموم و یحتمل من غیر ان یکون مرادا لہ تعالے
وحکم [illegible] ان خلاف المراد وہو اخو الکذب [illegible] ونقض الآمدی بتاخیر الناسخ فانہ یجوز اتفاقا
مع انہ تجہیل المکلف [illegible] بانہ [illegible] الی ورود الناسخ

فلا تجہیل فان المکلف یعتقد ان حکم اللہ الی مدة [illegible] التخصیص

یفید ان العموم غیر مراد من الاصل فلو ورد العام [illegible]

یہ وہو تجہیل بالجہل المرکب اغوائہ و ضلالہ اقوال قد یجاب بان الدوام قطعا لیس بالصیغة ہنا کت

فان الصیغة ساکتة عن بقاء الحکم فلا تجہیل من الشارع بخلاف الکل سے فی العام فانہ مدلول اللفظ فالصیغة

مع اقتران المخصص تدل علیہ و ہو غیر مراد فالجہل انما نشا من انزال ہذا الکلام فلزم التجہیل منہ وہو

مستحیل انتہے مع بعض الاختصار علاوہ یہ کہ تخصیص عام کتاب کی احادیث جمع سفر سے تو مبنی اسپر ہے

کہ مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کما مر پس دعوی تخصیص

عام کتاب ساتہ اُنکے سراسر مہمل اور بے بنیاد ہے پہر ایک دلیل اوپر جمع صوری کے یہ ہے کہ فرمایا

رسول اللہ صلعم نے واسطے ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جس وقت امرا نمازون کو فوت

کر دینگے اور تاخیر کرینگے انہون نے عرض کیا آپ مجکو کیا امر فرماتے ہین فرمایا تو نماز وقت مین

ادا کیجیو کما فی مسلم پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت مین ادا کرنا واجب ہے اسکی جواب مین

[illegible] کہتا ہے اس حدیث مین وہی جواب ہے جو آیہ مذکور مین ہے انتہی راقم الحروف

کہتا ہے کہ آیہ کریمہ کے جواب مین جو مؤلف معیار نے غلطیان کی ہین وہی غلطیان اس حدیث کے

جواب مین ہین پس جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہونچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی

ثابت ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر ادنی

مرتبہ یہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت مین قاعدہ اہل اصول کا یہ ہے کہ دونو کو ساقط کر دیتے

ہین پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہمارے واسطے حجیت آیہ کریمہ

سالم رہی بغیر معارض کے انتہی بجاعتہ راقم الحروف کہتا ہے جبکہ درمیان دو آیتون یا دو حدیثون

کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اوسکی دو حال ہین یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہے یا نہین اگر

معلوم ہے تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہین تو وجوہ ترجیح سے بقدر

امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگے اور اگر ترجیح بہی نہ دے سکین گے تو بقدر امکان بلا تعسف

دونو کو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بہی نہ ہو سکین تو دونو کو ساقط کر دینگے قال فی مسلم الثبوت

وحکمہ ای التعارض النسخ ان علم المتقدم والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقید الامکان

وان لم یعلم سقط التقی وبہذا فی التوضیح والتلویح وغیرہ من کتب الاصول پس معنے کلام صاحب
تنویر کے یہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہمنے بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی محامل
صحیحہ سوای جمع حقیقی کے ذکر کئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی مثبت اپنے
مدعا کی نقل کین پس ہمارے نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نرہی اب ہم تنزلاً
کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کے اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنے نقل کین وہ بہی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علی الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ
کیا جاوے اور انواع اسباب ترجیح مین بہی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونون مین ساتہ حمل
احدہما کے علی الآخر بلا تعسف مشکل ہے پس نہ باقی رہا مگر یہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوے پس حجیت آیہ کریمہ کی بلا معارض سالم رہجائیگی اور یہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہے کہ اہل
اصول حدیثین متعارضین کو ابتدا ً ساقط کر دیتی ہین پس اس محل مین بہی ساقط کر دو پہر مؤلف معیار
اگر کسی مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سے تسلیم نکرتا تو مضائقہ تہا اور جواب باصواب
اوسکا دیا جاتا اور یہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہے
کیونکر لائق صغا و قبول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سے معلوم ہوچکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور جمع بین
المتعارضین نہو سکے تو پہر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلا نہین ہے
اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوۃ ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سے واضح ہوئی تو مخفی
نرہا ہوگا یہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہے پہلے کہ یہ مذہب مبرہن ہے ساتہ
دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہے تو اوسکے اختیار کرنے
مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ تشکیک مذکور دس صورتین جاری ہوگی جسمین
طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہوجا لانکہ مسئلہ جمع مین یا تعین کا دعوی بلا دلیل ہے انتہی پہر جو مؤلف
معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہ جو دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پہر جواب اسکے تین ہین اول
یہ کہ اگر حدیث ابن مسعود کو مثل سب احادیث صحیح پر حمل کر وہ صحابی سے منقول ہین غالب ظاہر اگر

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکھا وہ درست نہین تو تمپر یہ بہار مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر
والعصر کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہی وہی جواب ہمارا جمع
سفر مین ہے انتہی مختصراً راقم الحروف کہتا ہی کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کی فی الجملہ کلام سابق مین ہو چکی ہی
لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کی مکرراً کہا جاتا ہی کہ جمع عرفات دن کے وقت مین درمیان مجمع
صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرور بین الصحابہ رضوان اللہ تعالے علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہو گی بخلاف جمع مزدلفہ کی کہ شب مین تھے اور بسبب تاریکی شب کی محسوس و مشاہد سب کے نہ ہوا ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائیے اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ سب
صحابہ کو معلوم ہی حاجت ذکر نہین اور وہ جو تمنے کہا کہ جمع سفر بھی بین الصحابہ مشہور تھے اسلیے اسکا
ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہ ہی کہ جمع سفر جسکو تم جو وہ صحابی سے منقول سمجھتے ہوا و لا ہمین یہ ہی
کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہین اسکو ہمنے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اوسکا اونسے منقول نہین
ہے پس نقل کرنے چودہ صحابی سے تمکو کیا نفع ہے وقد مر تفصیلہ اور ثانیا یہ کہ جمع سفر بین الصحابہ
اصلا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعودؓ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد بن
ابی وقاص وبعض من سواہم من الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین اسکا
انکار کسطرح کرتے اور یہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہے ابن شداد نے کتاب دلائل الاحکام
مین قال علی القاری نے مرقاۃ بحت حدیث ابن مسعودؓ ولعلہ روی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولذا لم یذکر جمع
ذکر الظہر والعصر فلابد من تقدیمہا وترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی مجمع عظیم
فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض الاصحاب
انتہی وہکذا فی فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سے دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہ ہی کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعودؓ سے بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہی
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجھی گئی اوسپر احادیث جمع